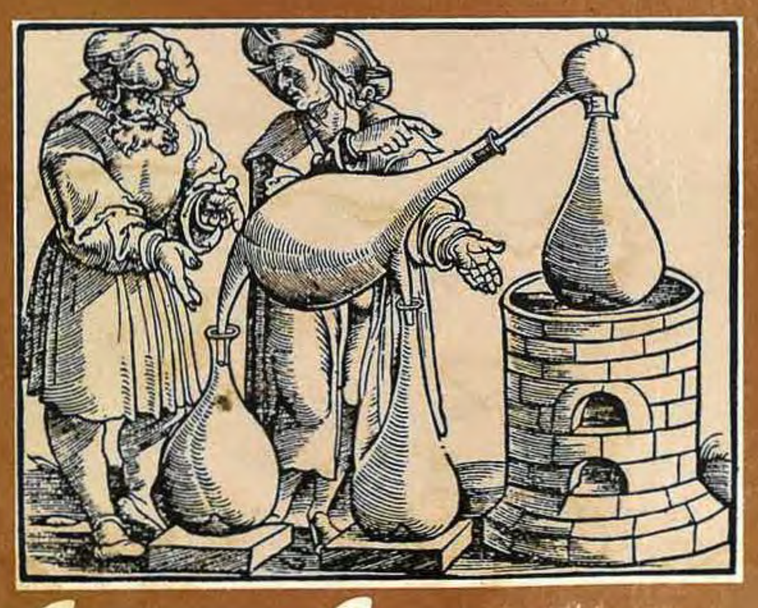
J. GARCIA FONT

Historia de



la Alquimia en España



HISTORIA DE LA ALQUIMIA EN ESPAÑA

Depósito legal: M. 23.675 - 1976
I. S. B. N. 84-276-0347-9
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Uguina - Caunedo, 12 - Madrid-17



JUAN GARCIA FONT

HISTORIA DE LA ALQUIMIA EN ESPAÑA



EDITORA NACIONAL
Avda. Generalísimo, 29 - MADRID



Auri sacra fames!

Virgilio. Eneida III, 57

Agradezco a Editora Nacional el apoyo y condescendencia que han hecho posible la aparición de esta obra. En ella he invertido bastante más tiempo del inicialmente previsto y siempre he hallado sostén y estímulo.

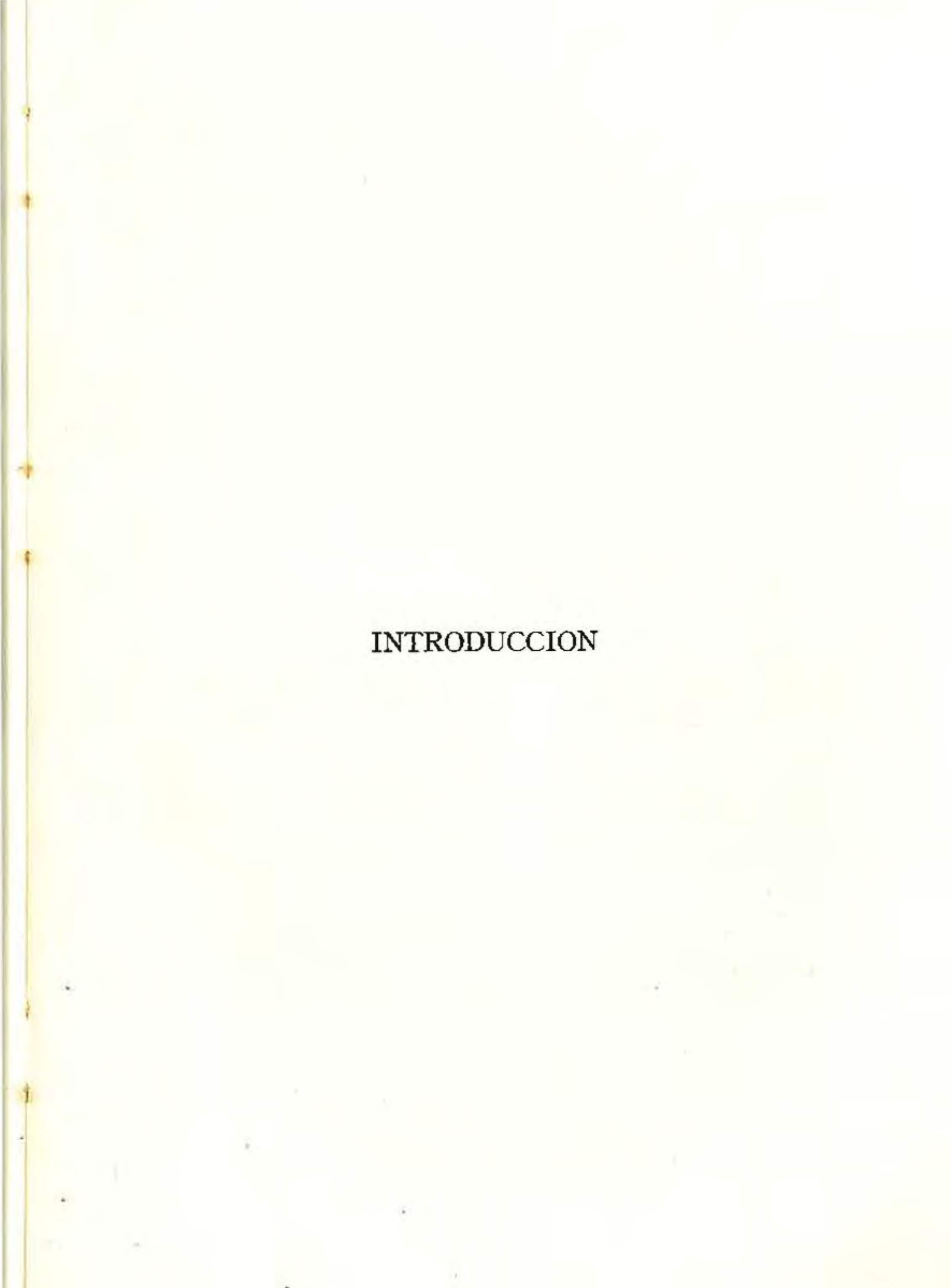
Debo manifestar también mi gratitud al doctor Ramón Sarró Burbano por la singular gentileza de poner a mi entera disposición antiguos textos que difícilmente se hallan y más raramente se prestan.

Desearía que todos cuantos con su consejo o su interés me han alentado reconociesen en estas páginas lo que les debo.

J. García Font

Barcelona, noviembre 1974.





INTRODUCCION



LA PREGUNTA Y SU SECRETO

¿Cuál era la pregunta que los alquimistas dirigían a la realidad?... ¿Qué respuesta esperaban hallar entre humos, cocimientos y destilaciones?... No va a ser fácil empresa dar con su secreto.

Aquí nos preguntaremos qué cosa pueda ser la alquimia. Y la respuesta, como era de esperar, no podrá ser una bien recortada definición... Ha de ser una aventura.

No hay definición para la alquimia. La definición que pueda aportar una voluminosa enciclopedia e incluso un tratado sobre esta materia puede dejarnos completamente en ayunas respecto a lo más sustantivo del problema.

Bien pudiera ocurrir que una definición elaborada, incluso que una exposición documentada, ni siquiera rozasen de cerca la «magna cuestión». Más aún: bien pudieran desviarnos del aspecto más vivo, dinámico e interesante del asunto. Una vez más la letra vencería al espíritu.

Imaginemos que se acude a una obra que atiende específicamente a ese «tipo de cosas», como pueda ser, por ejemplo, el Dictionnaire des Sciences Occultes et Repertoire Universel *(1848) del abate Migne. Uno busca «Alquimia» y allí, casi, casi, no encuentra nada. Este artículo escamotea cualquier tipo de definición y nos remite al artículo «Piedra filosofal». No es poca cosa. El nuevo ar-*

tículo, ya de entrada, nos advierte: «On regarde la pierre philosophale comme une chimère...» *¡Buen comienzo! Luego, el artículo nos va proporcionando una serie de datos con sus pinceladas de ironía. Nos introduce en una verdadera galería de pícaros, farsantes y embaucadores. Un solo caso de «buena fe» termina desastrosamente como ejemplo aleccionador de búsqueda inútil y de sana advertencia contra las sendas que conducen hacia extrañas regiones.*

Se impone reconocer, con todo, que en el citado artículo se describe cierto proceso alquímico que se halla en el Traité de chimie philosophique et hermetique enrichi des opérations les plus curieuses de l'art. *Se trata de una obra impresa en París, en 1725, sin nombre de autor. Pero el artículo del* Repertoire *de Migne más que aclarar, parece complacerse en mostrar el embrollo con que la «magna cuestión» puede aparecer en algunos contextos.*

En Occidente, junto a la tentación alquímica, existe una tradición «clásica» de críticas al «arte de Hermes». Posiblemente su origen deba buscarse en las disposiciones de los magistrados romanos contra quienes pretendían lograr metales nobles a partir de los impuros...

Estimamos que ha llegado el momento de atender a ciertos fenómenos históricos sin pagar tributo a los convencionalismos de «buen tono». Un intento de comprensión, una actitud positiva ha de permitirnos esgrimir el interrogante para lograr el fruto apetecido, sin caer en burlas ni prejuicios. Con todo, tomaremos buena nota de las burlas y críticas que se enhebraron porque, a veces, más que ocultar, permiten entrever...

Parece ser que ya Plinio, en su Historia Natural, *se refiere a los fenómenos alquímicos con el nombre de «magia» y Carbonelli —que ha establecido paralelos entre los nombres que aporta Plinio y los que aparecen en ciertos manuscritos alquímicos— señala que, respecto al particular, el naturalista de Como sigue la opinión de los juristas y regidores romanos que consideraban semejantes prácticas como algo fraudulento.*

En la versión francesa de la obra de Sieur Davissone, Les Elements de la philosophie del l'Art du Feu ou Chemie *(1651) se hace también hincapié en la actitud negativa de los romanos hacia semejante saber o práctica; pero, en este caso, se indica que semejante posición no se debía a lo engañoso del arte, sino a todo lo contrario:* «Ceste science enfin a esté cultiuée apres la venuë de Nostre Seigneur par les Ægiptiens, qui estoient en reputation d'auoir amassé des thresors inépuisables, par le moyen desquels ils se defendoinent, & se reuoltoient souuent contre l'Empire Romain. Ce qui obligea Diocletian (à ce que dit Suidas) de faire brûler tous les Liures Chemiques ou Ægyptiens transmutatoires, afin qu'estans priuez de leurs secrets, ils se tinssent dan l'obeissance Romaine...»

Era pues casi algo obligado para un buen conocedor del asunto

desde su raíz y según los autores antiguos, arremeter contra el arte de Hermes destacando su lado engañoso, lo cual, por otra parte, hallaba confirmación en el hecho de que siempre ha habido gente que quieren presentar como oro lo que no es tal.

En la tradición literaria de Occidente, no puede escapar al estudioso que Dante, en el canto XXIX del Infierno, refiere que dio con las almas condenadas de Griffolino d'Arezzo y de Capocchio di Siena, ambos alquimistas. El primero de ellos confiesa que se halla en aquella triste situación debido a «l'alchimia che nel mondo usai». *El segundo no siente reparo en confesar que falseó los metales con la alquimia.*

Petrarca, en algún lugar de su De remediis utriusque fortunae *se refiere al alquimista como un ser que espera conseguir algo más que humo, ceniza, sudor, suspiros, palabras, engaños y vituperios... que, al fin de cuentas, es lo que su práctica le ofrecerá. El eco de esta burla resuena en las críticas que graciosamente dirigiera Quevedo contra los alquimistas.*

LA PALABRA «ALQUIMIA»

Hay quien asegura que la palabra «alquimia» deriva de la voz «Chema» que constituye, nada menos, el título de cierto libro que los ángeles caídos por amar a «las hijas de los hombres» dieron a éstas para que aprendieran cosas tales como tejer, teñir, fabricar joyas y fundir oro y plata.

En otros textos, se dice que los ángeles dieron a Caín el libro del arte áureo y que por ello, el nombre del hijo de Adán habría dado lugar a la palabra.

Los griegos la llamaron ciencia sagrada (episteme hiera) *o arte divina* (tékne theía). *En el* Léxico *de Suidas, se halla ya la voz* «chemeía» *y parece que su etimología deriva de* «cheo», *fundir.*

En cierto comentario se indica que los Argonautas no llevaron consigo realmente un vellocino de oro, sino el secreto de fabricar el noble metal que se hallaba escrito en una piel de carnero.

En el tratado Heraclio emperador sobre química a Modestro prefecto de la Ciudad Santa, *que puede remontarse al siglo X, se halla la expresión «alquimia» una sola vez.*

Algunos textos alquímicos del siglo XIII hacen referencia a un monarca llamado Alchimus, el cual tradujo al latín los textos hebreos que enseñaban el arte y de él procedería el nombre del arte famoso.

En el tratado que se conoce con el título de Liber Laureatus, *se expone lo siguiente: «Y dado que Alchimio fue el nombre de quien por vez primera escribió sobre tal ciencia, se ha llamado a este saber Alquimia que significa lo mismo que* massa *(materia, sustancia) en lengua latina.*»

Francisco del Rosal en su obra Origen y ethymologia de todos los vocablos de la lengua castellana *(1601) dirá, refiriéndose a la alquimia: «No es metal, mas es un arte con que los metales se mudan unos en otros o verdadera o aparentemente. De suerte que al oro o plata falsa o contrahecha llamaremos oro o plata de alquimia.»*

Sebastián de Covarrubias en su Tesoro *(1611) nos dirá: «alquimia aunque tiene el artículo arábigo, es nombre griego y parece proceder del verbo "chimo", fundo, por lo de fundición».*

Diego de Urrea se inclina por el origen arábigo de la palabra y señala que equivale a «cantidad» por ser la alquimia asunto de multiplicar mediante la piedra filosofal o de «aumentación»...

El enigma se halla ya en los orígenes. Y la palabra hechiza, porque quiérase o no, tras esa palabra se esconde una secreta ambición, un sueño inconfesado, íntimamente ligado al simbolismo del oro, a las posibilidades que el hombre se otorga a sí mismo...

VARIAS POSIBILIDADES DE INTERPRETACION

La alquimia es un mensaje cifrado. En este caso, conviene averiguar qué código permite descifrarlo. Pero, ¡cuidado!... ¿no será aventurado ir a la búsqueda de ese código?... ¿Y si no existiese código alguno?

Hemos de considerar, ante todo y con pausa, ciertas posibilidades de enfoque en la interpretación y estudio del fenómeno:

1.ª La alquimia como experiencia creadora.

La alquimia bien pudiera ser una tradición cuyo contenido se limitase a ofrecer enigmas sin solución preestablecida. El sentido final, en cada caso, habría de ser alcanzado exclusivamente por el «adepto» y empleamos aquí este vocablo en la acepción que le dieron los alquimistas, es decir, aquél que había conseguido la piedra. Ser adepto, en este supuesto, sería aquél que conseguía otorgar sentido al sinsentido.

La alquimia aparecería como un conjunto de estímulos simbólicos ofrecidos a la libre creación de quien llegase a ahondar suficientemente en el material enigmático. El hecho de que se mostrase como tradición arcana vendría a constituir algo así como un factor de prestigio, de sugestión, a partir del cual el artifex *realizaría su «obra».*

En este caso, la semejanza de estímulos, que caracterizaría al lenguaje alquímico, daría cierta unidad a los documentos; pero la fase última correspondería de modo exclusivo a quien se hubiese aventurado por el frondoso laberinto de imágenes que invitaban y a la vez se oponían enigmáticamente a los esfuerzos interpretativos.

2.ª La alquimia como fenómeno de transmisión.

La alquimia podría también considerarse como un fenómeno de simple transmisión. Todo su alcance quedaría reducido, en este caso, al trasiego de ciertos productos culturales a modo de legado. El partícipe en el proceso se limitaría a recibir devotamente, a registrar con más o menos fidelidad, y a abrir una nueva vía de retransmisión. Ciertamente muchos centones de recetas alquímicas no parecen ser más que cuadernos de coleccionista. Junto a la literatura «mayor», surge este tipo de obras carentes de estructura, elaboradas por simple yuxtaposición, que pasaban de una a otra mano. Delatan un aspecto ciertamente pobre dentro de la frondosa producción alquímica. Con todo, ponen al descubierto una mecánica que puede explicar aspectos interesantes del fenómeno.

Algún autor versado en cuestiones de literatura medieval ha sostenido que la mayoría de los elementos que aparecen en ésta son tópicos o lugares comunes retóricos. El aserto podrá parecer exagerado. Pero conviene hacerse la siguiente pregunta: ¿Acaso la alquimia sería sólo una tradición de culebretearía a través de los siglos como simple colección de tópicos de cierta literatura?

Thomas R. Hart ha estudiado la función que la alegoría desempeña en la literatura medieval. Este autor destacó la importancia de la relación que hay entre el modo de presentar y la intención que tras ello se oculta. La dualidad cortex - nucleus, *es decir, «cáscara» - «almendra» es una imagen constante de lo alegórico. La actitud de advertencia respecto a un más hondo significado —existiese éste o no— es algo muy frecuente en esa floresta de símbolos que fue la Edad Media. La cáscara o envoltura superficial no había de impedir al lector saborear el* nucleus *que se ocultaba cual promesa. Esta comparación se repite como una constante literaria en diversos autores de distintas épocas y latitudes. Nuestro Berceo dirá sentenciosamente:*

> *«Sennores e amigos, lo que dicho avemos*
> *Palabra es oscura, exponerla queremos:*
> *Tolgamos la corteza, al meollo entremos*
> *Prendamos lo de dentro, lo de fuera dessemos.»*

Y no se trata solamente de un recurso para cohonestar libertades expresivas so capa de aleccionamiento moral. Esa almendra y también su cáscara tienen larga historia que desborda incluso el marco del medievo. Alquimistas o no, la búsqueda de núcleo sustancioso no sólo es aviso o programa, sino también, porqué no, tópico.

El texto alquímico titulado Testamento de Hadriano, *obra del siglo XVII, vertido al castellano por Francisco Xavier de Santiago Palomares en el siglo XVIII, nos muestra, a las claras, la permanen-*

cia de la comparación imagen cortex-nucleus: *«En suma, quebrando la cáscara, sacamos y entregamos limpia y mondada la almendra o médula que encerraba». Parecida expresión se encuentra ya en Chaucer que, por lo que de su obra se infiere, sabía bastante de alquimia.*

Aparte las referencias a un núcleo altamente significativo que se halla en los textos alquímicos —lo cual no deja de constituir un lugar común casi obligado— bien pudiera ser que la alquimia expresase la persistencia de «imágenes sugerentes» de honda repercusión anímica. Buen número de ellos procederían de los ambientes gnósticos y del orfismo.

En muchas tumbas órficas del sur de Italia e incluso de Creta, han aparecido laminillas de oro —detalle significativo por el simbolismo de inmortalidad que se atribuía al noble metal— con inscripciones en las que se hallan ciertas expresiones —mejor aún «imágenes»— que parecen hallarse también en los textos alquímicos. Es particularmente significativo que se hubiesen colocado en el interior de joyas amuletos o bien en la mano o tras la cabeza del difunto esas laminillas con fragmentos —es decir, algo seccionado, partido— de ciertos himnos donde se habían grabado aquellas expresiones. Dejamos para más adelante estudiar la temática del «desmembramiento». Volviendo a las inscripciones parciales, señalaremos que mediante aquel procedimiento se destacaban mayormente las frases esenciales de ciertas fórmulas bastante más largas.

En términos generales, en esas laminallas se hallan expresiones relativas a lo siguiente: 1.º El difunto es hijo del Cielo y de la Tierra; 2.º Ha caminado por la derecha vía del orfismo y se ha purificado; 3.º El espíritu se identifica con el Sol; 4.º Ciertos dioses, como Rey y Reina, actúan en la regeneración; 5.º Se ha alcanzado la deificación como meta anhelada.

Por otra parte, en el proceso alquímico: 1.º Es obra del Cielo y de la Tierra. Carbonelli señala que, en algunos textos, se designa la Piedra filosofal como «Cielo y Tierra», lo cual aparece específicamente en el Liber Alphidii. *2.º Hay una «vía» recta, acertada, la de la verdadera inteligencia de los símbolos. 3.º Se identifica la* illuminatio *con la luz solar, como aparece por ejemplo, en la imagen del llamado* Rosario con imágenes. *4.º El rey y la reina —aparte otros significados— tienen un papel decisivo como los* principia *que constituyen la materia prima de la obra. 5.º En los textos de alquimia mística, hay expresiones que presentan al adepto casi como partícipe de la divinidad.*

Carbonelli ha llamado la atención acerca del hecho de que en ciertas antiguas láminas de carácter mágico, que se custodian en el Museo de las Termas de Roma, aparezcan los signos alquímicos del fuego, de la sublimación, del cinabrio, del dragón que se muerde la cola, etc. Por tanto, al hablar de «imágenes» no sólo hemos de aludir

a las que revisten expresión literal, sino incluso a las de tipo gráfico[1].

¿Acaso las «imágenes» de la alquimia constituyen un remoto legado del orfismo que, como fermento o si se quiere como topica, *han persistido transformándose a lo largo de un perseverante proceso histórico? Parece algo más que una posibilidad, aunque no cabe la menor duda de que, con frecuencia, los agentes retransmisores de semejante legado no eran plenamente conscientes de su remoto origen.*

3.ª La alquimia como fase experimental precientífica.

La alquimia podrá aparecer, sin duda, a muchos estudiosos como una fase experimental precientífica. Se admitirá que, en la persecución de quimeras, los alquimistas lograron no pocos descubrimientos, precisamente por el carácter «operativo» de sus actividades.

Actitud prototípica a este respecto es la que adoptó Francis Bacon (1561-1626). Vamos a referirnos ahora a este pensador, no solamente para aportar un testimonio dentro de esta dirección interpretativa, sino para señalar cierto «enigma» en su actitud, bastante paradójica, que también se halla en otros autores respecto a semejante materia.

En su Novum Organum *(Lib. I, LXXXV) después de decir que la alquimia es cosa más curiosa que sensata, el canciller admitirá que no puede negarse que la alquimia ha conseguido buen número de hallazgos e inventos útiles al hombre. Respecto a ello, Bacon se refiere a la fábula del padre que dejó a sus hijos una heredad diciéndoles que en ella había un tesoro oculto. Los hijos cavaron por doquier sin hallar nada, pero el campo cultivado de aquel modo fue mucho más fértil; éste era el tesoro. Según Bacon, así ocurre con la alquimia.*

Podría parecer, a primera vista, que Bacon se halla por encima de las tentaciones alquímicas. Nos dirá que el adepto alienta una esperanza sin fin, que ante sus intentos uno no sabe si reir o llorar, que cuando las cosas no marchan, el pobre alquimista carga con toda la culpa: imagina que no ha entendido suficientemente los vocablos o bien duda del modo o del momento y que, por ello, repite infinitamente sus experiencias.

Pero algo extraño se oculta tras esas burlas. Tengamos en cuenta que Francis Bacon consideraba posible la transmutación de los cuerpos, que afirmaba la posibilidad de «suprainducir» formas y que se refiere a cosas tan curiosas como puedan ser los «esquematismos latentes» de los cuerpos, la naturaleza naturante o la fuente de la emanación. Además, para que en semejante cuadro nada pueda faltar, alude también a la obtención del oro.

---

[1] Carbonelli, G.: *Sulle fonti storiche della Chimia e dell'Alcimia in Italia.* Roma, 1925, IV, págs. 11 y sigs.

Veamos algunos textos significativos. «Es obra y propósito del poder humano generar y suprainducir una nueva o nuevas naturalezas sobre un cuerpo dado. Es obra y propósito del conocimiento humano descubrir la forma de la naturaleza dada o la diferencia verdadera o naturaleza naturante o fuente de emanación, pues esos son los vocablos que poseemos para acercarnos a la descripción de las cosas» (ib. II, 1).

Es bastante difícil precisar qué cosa entendía Bacon por «forma». A veces, parece referirse a una ley que explica el natural desenvolvimiento; a veces, llega a expresar la oculta naturaleza de la cosa[2]. *Al comparar diversas expresiones relativas a ese punto, se colige que la forma es aquello que otorga a la cosa su definitiva naturaleza.*

En algún lugar se refiere Bacon al proceso latente, *que según sus palabras, «es algo muy distinto de lo que puede aparecer a las mentes de los hombres, llenas de preocupaciones como se hallan ahora». No entendemos por él ciertas medidas o signos o escalas de progreso visibles en los cuerpos, sino más bien un proceso continuado que en su mayor parte escapa a los sentidos*[3].

No termina la cosa aquí. Francis Bacon nos va a decir aún más respecto a las posibilidades de suprainducir formas: «El que conoce las formas abraza la unidad de la naturaleza en materias desemejantes, y por esto podrá descubrir y producir cosas que todavía no han sido hechas, las cuales no hubieran logrado ni las vicisitudes de la naturaleza ni las industrias experimentales, ni se hubiesen ocurrido al pensamiento humano. Así pues, del descubrimiento de las formas síguese la contemplación verdadera y la libre operación»[4].

Consideramos que éste es un pasaje bastante enigmático. El canciller parece referirse a una nueva visión de las cosas, a una especie de contemplación unitaria de la naturaleza a través de sus formas, como si se hubiese accedido a una región peculiar donde el poder de la mente y de la acción pudiesen actuar sobre lo objetivo con inusitadas posibilidades de creación.

Por si todo eso fuera poco, Bacon va a referirse también a la obtención del oro como cualquier buen alquimista: «Quien conoce los formas y los modos de suprainducir amarillez, peso, ductilidad, fijeza, fluidez, solución y demás, así como sus gradaciones y modos, verá y cuidará de juntarlas en algún cuerpo de donde podrá seguir su transformación en oro»[5].

¿Cómo explicar esta posición tan equívoca respecto a la alquimia? ¿Acaso Bacon poseía una «formación» que quiso aplicar a un campo algo distinto del que le correspondía?... ¿Hemos de suponer

---

[2] BACON, F.: *Novum Organum*. Oxford, 1889. II, 13, pág. 381; II, 20, pág. 404. La forma como ley en II, 17, pág. 398.

[3] BACON, F.: *Op. cit.*, II, 6, pág. 353.

[4] *Op. cit.*, II, 3, pág. 347.

[5] *Op. cit.*, II, 5, pág. 351. *«Nam qui formas et modos novit superinducendi flavi, ponderis, ductilis, fixi, fluoris, solutionum, et sic de reliquis, et eorum graduationes et modos, videbit et curabit ut ista conjungui possint in aliquo corpore, unde sequatur transformatio in aurum.»*

apócrifa la obra donde aparece esa contradicción siguiendo los usos de encopetados especialistas que emplean este criterio de aplicación simplista?... No podemos echar en saco roto que parecidos enigmas de contradicción o ambivalencia se hallan también en otros autores de distintas épocas en relación al arte magna.

Pudiera ser que las burlas del canciller fuesen dirigidas solamente contra aquellos alquimistas a los que el fogón y los menesteres que del mismo derivan hubiesen impedido el conocimiento de lo que él llama «la contemplación verdadera y la aplicación libre».

No estará de más recordar aquí la figura de Rogerio Bacon, cuya vida llena casi enteramente el siglo XIII, aquel sorprendente franciscano alquimista, que utilizó la expresión «experiencia» en el doble sentido de visión directa y operativa de la naturaleza, y a la vez, de transporte interior de carácter místico. Y si se apuran un poco las cosas, al fin de cuentas, la visión interior aparece como modelo óptimo de conocimiento, dado que aquello que mejor se aprende es lo que aparece en el alma. La experiencia interna culmina en el trance extático. Sus palabras al particular son harto significativas: «Aquél que se ha ejercitado diligentemente en estas altas experiencias puede tener la certeza y ofrecerla a los demás, no sólo en las ciencias espirituales, sino en todas las ciencias humanas»[6].

Repárese que en este peculiar pensador, que exigía para los teólogos el conocimiento de las matemáticas y que aseguraba que había obtenido oro de tal modo que ni el arte de la alquimia ni la naturaleza podía producir, aparecen conjugados dos aspectos bien peculiares del que se llamó «arte sagrado»: la tendencia operativa de transformar la naturaleza y la superior iluminación en la que se sustenta todo verdadero conocimiento[7].

4.ª La alquimia como menester de sociedad secreta.

Muchos sostienen que la alquimia debe encuadrarse dentro del contexto de una sociología de los grupos secretos. En este sentido, habría de admitirse la existencia de un código de signos que sólo tendría sentido para los adeptos.

La constancia de ciertos símbolos a lo largo del tiempo y la permanencia relativamente estable del proceso sólo podrían explicarse, según este punto de vista, por la existencia de una o varias sociedades secretas de carácter muy peculiar que habrían mantenido encendida la tradición a lo largo de las épocas.

Hay pruebas documentales de que en España existieron «grupos» dedicados no sólo a las operaciones, sino al estudio de arcanos y

[6] BACON, R.: *Opus Maius*. London, 1897, II, págs. 170 y sigs.

[7] THORNDIKE, L.: *History of magic and experimental science*. New York-London, 1964, II, página 658. Roger Bacon admite la alquimia entre las ciencias experimentales en *Communia naturalia. Opera hactenus inedita*. Oxford-London, 1900, II, págs. 12 y sigs.

otras sutilezas por el estilo. Posiblemente una de las pruebas más interesantes respecto al particular sea la Visión delectable de la filosofía y artes liberales *del bachiller Alfonso de la Torre, exposición didáctico-alegórica que se desarrolla en un escenario de iniciaciones y «secretos». Fay Pedro de Alcalá en su* Arte para ligeramente saber la lengua arábiga *(Salamanca, 1505) a modo de cuestión para un buen examen de conciencia pregunta al estudioso: «¿Jurastes de guardar algunos establecimientos u ordenaciones de alguna comunidad o compañía?»* [8]*. Con semejantes expresiones aludía, sin lugar a dudas, a lo que hoy denominaríamos un «grupo secreto». Más relacionado con el tema que nos ocupa es el texto apócrifo titulado* Carta de los veinte sabios cordoveses á D. Henrique de Villena *que empieza así: «Muy excelente y poderoso señor: En las maravillas de la natura, que no sin causa todos los que trabajan en las transmutaciones debían de andar con la lumbre de vuestro consejo significamos vos, nos los obrantes en la noble ciudad de Córdova del mercurio vulgar por razón de fazer aquel solífico e lumínico, todos veinte en concordia según vos nos elegisteis quando de aquí partisteis...»* [9].

Es decir se indica que el Pseudo-Villena estableció un grupo que firma así la misiva: «Los XX de la compañía, no para nombarnos ante la alteza de vuestro saber.»

A pesar de que todo ese texto puede ser fingimiento e invención, la referencia a la compañía es harto significativa. La respuesta del Pseudo-Villena empieza así: «A los fijos del sauer ayuntados en nuestras congregaciones buscantes las uías por donde artificiosamente a las obras que natura façe podáis llegar, escudriñando e ynterpretando los dichos filosóficos, ansí por theorica como practicalmente, salud con muchedumbre de bienes...» [10].

No cabe duda de que quienquiera que fuese el autor de la Respuesta *aludía a las sociedades de los «buscantes» y declara llanamente que tenía especial interés en que los «saveres» no se perdiesen. Ello justificaba la existencia de las «congregaciones».*

A través de los textos de alquimia se aprecia, casi como un tópico expositivo, esa alusión a un código que sólo podían manejar con soltura los grandes maestros que habían logrado una completa iniciación en las doctrinas veladas.

5.ª La alquimia como «omnipotencia del pensamiento».

Es inexcusable estudiar el problema que la alquimia representa desde la perspectiva del psicoanálisis freudiano. Para un analista ortodoxo, los poderes que el alquimista persigue, así como la mayoría de los procedimientos empleados corresponderían a lo que Freud

[8] MENÉNDEZ Y PELAYO: *Hist. de los heterodoxos esp.* Madrid, 1965.
[9] LUANCO, R.: *La alquimia en España.* Barcelona, 1889, I, pág. 11.
[10] LUANCO, R.: *Op. cit.*, pág. 12.

denominaba «omnipotencia del pensamiento», ese síntoma neurótico que consiste en dar como real aquello en lo que se piensa intensamente[11].

En este caso, la alquimia sería algo así como la resultante de una concepción neurótica de la realidad en la que lo objetivo y lo subjetivo se confundirían.

Nos permitiremos elaborar una interpretación de corte psicoanalista que podría basarse, pongamos por caso, en las concepciones de un Karl Abraham. Los alquimistas tratan de modo harto ambivalente el objeto de sus anhelos y trabajos. La piedra filosofal se halla entre inmundicias, procede de ellas, puede aparecer como lo más vil y despreciable, incluso como excremento y sin embargo, es también lo más alto y encumbrado, pues se dice que la piedra áurea es un verdadero don de los cielos. Además el alquimista «tortura» a la naturaleza para conseguir su plenitud. ¿No puede esto interpretarse como una descarga de los impulsos sádico-anales? Para un psicoanalista como K. Abraham, la fase anal puede presentarse con una predominante sádica que se transforma en erótica por un paulatino cambio de actitud por parte del sujeto.

No ha escapado a los estudiosos que la alquimia se muestra como una «sexualización de la naturaleza». En el proceso alquímico, como se advierte gráficamente en el Rosarium, *el rey y la reina se ayuntan en un afán de total compenetración para regenerar su propia naturaleza*[12].

Este era un tema demasiado sugerente para que escapara a la perspicacia de un estudioso como Jung. La alquimia no sólo constituyó tema de numerosos trabajos para el gran psicólogo de nuestra época, sino que ha adquirido notable relieve en el seno de su escuela.

6.ª La alquimia como objetivación de contenidos del inconsciente.

C. G. Jung considera que todo lo que percibía el alquimista no procedía de la materia, sino de su propio interior. Lo vacío, oscuro o incógnito de la naturaleza «se llenaba» mediante ciertas proyecciones de contenidos del inconsciente. «Era como si en la oscuridad se reflejara el fondo del alma del observador. Lo que éste creía ver o reconocer en la materia eran contenidos de su propio inconsciente que el mismo observador proyectaba; es decir, de la materia le salían al encuentro cualidades y posibilidades de significación que, aparentemente, le pertenecían y cuya naturaleza psíquica le era por entero desconocida»[13].

Jung considera que allá por los tiempos de Jakob Boehme muchos alquimistas abandonaron retortas y crisoles y se entregaron

[11] FREUD, S.: *Totem y tabú.* O. Compl. Madrid, 1948, II, pág 459.
[12] *Auriferae artis quam chemicam vocant.* Basilea, MDLXXII, II, 227.
[13] JUNG, C. G.: *Psicología y alquimia.* Buenos Aires, 1957, III, L, 1, 247 y sigs.

«exclusivamente» a la filosofía hermética. Sostiene que la química se convirtió en ciencia de la naturaleza y que el hermetismo perdió el terreno empírico en el que se había asentado extraviándose en alegorías y barrocas explicaciones «tan ampulosas como carentes de contenido».

Entonces se separó la physika *de la* mystika *y nació un género literario esencialmente fantástico, cuyos autores tuvieron «en cierto modo» conciencia de la naturaleza psíquica de los procesos alquímicos de la transmutación.*

Quizá sea este uno de los momentos interpretativos menos afortunados del eminente psicólogo. A veces, parece aludir a cierta evolución histórica de tipo hegeliano en la que se manifiesta un proceso de creciente sensibilidad consciente por lo que otrora pudo ser algo inconsciente.

En determinadas épocas el alquimista habría percibido sus contenidos anímicos inconscientes como «realidad exterior». La alquimia anterior al siglo XVII se hallaría en esta situación.

A pesar de estimar, en todo su alcance, las interesantes aportaciones de Jung en este terreno, conviene advertir que en textos muy anteriores al siglo XVII puede hallarse una clara y consciente interpretación simbólico-alegórica de los procesos alquímicos. Los hombres de antaño habrían poseído mayor capacidad de percepción de la que Jung les atribuía.

Recordemos las visiones de Zósimo de Panopolis que se manifiestan en un sueño o bien la Respuesta *del Pseudo-Villena que también recurre a la escenificación onírica. La señora Alquimia le da algunas interesantes explicaciones que son una clave para columbrar ciertos aspectos de la obra: «La piedra que saqué es el nueuo entendimiento que se procrea, el que tu demandas, y es lúcido como el sol á significar su incorrupción y nobleza, es engastonado en oro, porque deue ser engastado e secretizado en poder de onbre sauio, que es como oro...»* [14]*.*

Quizá esto sea suficiente para abrigar ciertas dudas acerca todas esas cosas a las que Jung hiciera referencia. Parece que en épocas anteriores al siglo XVII los alquimistas poseían ya un agudo sentido de la dimensión alegórico-simbólica del «lenguaje» que estaban utilizando. ¿No es ello un serio obstáculo para admitir que el alquimista creía estar viendo figuras por modo de realidades objetivadas?

No parece que la percepción alucinatoria sea cosa de determinadas épocas, sino de ciertos sujetos cuyo sentido de la realidad parece fallar. Podría haber alucinados en plena Ilustración... No es este el asunto.

Hay demasiado sentido en las figuras para que se nos muestren como producto de los mecanismos que dan lugar a la alucinación.

[14] LUANCO, R.: *Op. cit.*, II, pág. 22.

El sujeto no se las encuentra como irrupción en su ámbito perceptivo, sino que las elabora enhebrando imágenes sobre la urdidumbre de profundas relaciones y analogías.

Precisamente en el Jung Institut *de Zurich, se están llevando a cabo una serie de interesantes estudios que ponen al descubierto la estrecha relación que hay entre el proceso alquímico y las imágenes que emergen de las profundidades del psiquismo. Según esta tendencia, el mundo de los arquetipos —imágenes que expresan contenidos de un inconsciente colectivo—, estaría íntimamente relacionado con las figuras que señalan las grandes fases del* opus *alquímico*[15].

7.ª La alquimia como drama de la materia.

Mircea Eliade se aproxima al fenómeno alquímico considerándolo una técnica de iniciación. Ante todo, subraya la solidaridad que la alquimia presenta con los procedimientos arcaicos relativos a la «conquista de la materia» y su simbolismo. Ahora bien, este docto profesor se apresura a indicar que semejantes técnicas eran al mismo tiempo «misterios» que se transmitían por iniciación. Considera dudoso que la alquimia se haya constituido a partir de las recetas para imitar el oro.

La alquimia, desde sus orígenes, muéstrase como experiencia de la vida dramática de la naturaleza. Todo «misterio» se basaba en participar de la agonía, muerte y resurrección del dios para conseguir la inmortalidad. Y el arte sagrado, según Mircea Eliade, ha de encuadrarse en este contexto[16].

La piedra filosofal aparecía como el resultado de un proceso en el cual la materia pasaba por una serie de fases, a veces, designadas como «negrura, blancura, amarillez y rojez» que presentan notable analogía con los tránsitos de los misterios.

El alquimista no sólo asiste al drama de la materia; participa como oficiante en el mismo. Las sustancias «sufren», mueren y renacen y sus cambios se reflejan en el alma del alquimista.

Mircea Eliade señala, además, que el alquimista, al asumir la misión de purificar los metales, de algún modo, se erigía en sustituto del tiempo. Los minerales eran «embriones» en proceso de maduración; el alquimista acudía con sus artes para acelerar aquel proceso. El horno sustituía la matriz telúrica. Además, la transmutación aparecía como una victoria del trabajo humano en el proceso de perfeccionamiento que latía en el seno de la naturaleza. Este proceso expresaría un anhelo o fe de cambiar la Naturaleza mediante el trabajo y se hallaría impregnado de significación litúrgica.

---

[15] Debo al doctor Rafael López Pedraza, del Jung Institut de Zurich, información sobre las modernas orientaciones de aquel Centro en el estudio de la psicología del inconsciente en relación con la alquimia.

[16] Eliade, M.: *Forgerons et alchimistes.* París, 1956. (Hay traducción castellana: *Herreros y alquimistas.* Madrid, 1959, págs. 136 y sigs.)

Reconocemos que los puntos de vista sostenidos por Mircea Eliade son excepcionalmente interesantes. Con todo, muestran un aspecto del problema hasta cierto punto parcial, dado que según sus puntos de vista, la materia aparecería como algo sagrado, como una hierofanía de la Madre-Tierra. Estimamos que conviene destacar la raíz gnóstico-cátara de la alquimia, que ha marcado los orígenes y trayectoria del arte hermético en Occidente, y que concibe la materia como algo oscuro, como manifestación del mal o cacofanía. La materia no sería principio de transformación y fecundidad a la que se ayuda en sus procesos, sino radicalmente un receptáculo pasivo que ha apresado una luz superior. Cierto que posteriormente estos criterios fueron modificándose, y originamente —por lo que respecta a la presunta alquimia babilónica— las ideas de Mircea Eliade encajan perfectamente con el fenómeno que estudiamos; pero para apreciar el asunto en toda su amplitud, e incluyendo los aspectos que aportó el helenismo, consideramos que debe partirse de la problemática maniquea de oposición entre las fuerzas de la luz y las potencias de la oscuridad.

Ello introduce peculiares matices al problema. Según Mircea Eliade, la alquimia procuraba una mística reducción de las sustancias a un estado precósmico. De este modo, volviendo a los orígenes, se podía superar la «caída» en el tiempo y lograr salud. Conviene, con todo, destacar que el arte hermético pudo ser también, al menos en cierta época, una manifestación, en el terreno de la «física», del problema teológico de la oposición y dualidad entre las potencias del bien y del mal.

Cierto que Mircea Eliade señala que la paradoja de la hierofanía consiste precisamente en manifestar lo sagrado y trascendente en un nivel inferior, de modo que puede quedar incorporado en un «objeto despreciable». Aquí, solamente queremos acentuar el carácter dualista que en algunas fases de su desarrollo pudo configurar la problemática alquimista y que comporta una peculiar posición frente a los valores negativos.

8.ª La alquimia como imaginación panbiológica.

Gastón Bachelard (1884-1962), que fue profesor de filosofía e historia de las ciencias en la Sorbona y destacó como uno de los grandes epistemólogos de nuestra época, en su obra La formation de l'esprit scientifique *(1938) insiste en la idea de que conviene plantearse el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos a vencer por la investigación, indicando que éstos no son precisamente externos como, por ejemplo, pueda ser la complejidad de los fenómenos estudiados, sino internos, formando parte del investigador. Afirma que siempre se conoce «contra» un saber previo, anterior, que a modo de valla obstaculiza el paso y que debe*

superarse de algún modo. La noción de «obstáculo epistemológico» se convierte en hilo conductor de su estudio acerca de las condiciones del conocimiento científico. Al señalar el modo en que la «experiencia concreta» puede condicionar los procesos de investigación objetiva, hace referencia a la alquimia que aparece en escena mostrando un abigarrado atuendo de variado cromatismo subjetivista.

Señala Bachelard las innumerables burlas que en todas las épocas se han dirigido contra el arte sagrado e indica sutilmente que una interpretación tan negativa y constante debiera de haber despertado ciertos recelos ante la persistencia del fenómeno. ¿Cómo tan vanas doctrinas pueden ostentar tal continuidad, propagación semejante?... Supone que existe un oculto centro de resistencia que ha escapado a los embates de un racionalismo ingenuo. No cabe duda: la alquimia debe tener muy hondas raíces en el alma.

El arte sagrado pudo ser, sobre todo, un «memento para alcanzar un orden en el proceso de íntimas meditaciones». No son ya las cosas o sustancias las que se someten a prueba; sino los símbolos, los contenidos psicológicos enmascarados.

El alquimista «simboliza» con todo su ser al experimentar sobre el mundo de los objetos y Bachelard se permite indicar que debido a la ambivalencia objetivo-subjetiva que presenta la alquimia, posiblemente podría llegarse a una pedagogía más humana, en ciertos aspectos, que la meramente intelectualista de la ciencia positiva. Más que una iniciación intelectual, sería una iniciación moral. Con todo, los riesgos de la alquimia se hallan precisamente en el ámbito impreciso de la subjetividad y por eso indica Bachelard que el educador debe prevenir al alumno contra aquella afectividad que pueda llegar a empañar la objetividad de su intento. Con un criterio casi jansenista dirá que el investigador debe tener cierta prevención contra todo aquello que se manifieste a él «como demasiado interesante».

Cuando Gaston Bachelard se dedicaba a un psicoanálisis del conocimiento objetivo, se permitía el lujo, además, de penetrar en los confines de lo poético para dar con nuevos temas de reflexión filosófica. Nos advertirá que no basta hablar acerca de objetos para ser objetivo; pero no oculta la importancia que presenta —como propugnaban antaño los alquimistas— acercar los contrarios, y con ello justifica sus incursiones por los campos de la interioridad.

Los ejes de la poesía y de la ciencia tienen signo inverso y todo cuanto puede esperar la filosofía es conseguir que la ciencia y la poesía sean complementarias, «les unir comme des contraires bien faits».

Bachelard nos indicará en algún lugar que persigue al alquimista tras las apariencias del ingeniero, es decir, admite que el espíritu científico no desplace en el hombre los sueños poéticos.

El conocimiento científico no se maravilla, ironiza. Tiene funciones específicas, pero señala nuestro epistemólogo que no está de más llevar a cabo una especie de psicoanálisis de los estudios objetivos para descubrir los fermentos de subjetividad que oculta[17]. *Sus estudios acerca de las imágenes «elementales» persiguen descubrir una imaginación profunda que expresa nuestras más hondas actitudes frente a las fuerzas vegetativas, materiales. El filósofo ha de emprender una tarea perspicaz: debe hallar tras las imágenes que se le ocultan y su empeño deberá consistir en orientarse hacia la raíz misma de la fuerza imaginativa.*

En su Psychanalyse du feu *(1937), Bachelard destacará los ensueños míticos de la fantasía otorgando al fuego un carácter predominantemente sexual de alcance cósmico. Dentro de marco semejante, la alquimia se reduce a «une inmense rêverie sexuelle» y también a un ensueño de riqueza, rejuvenecimiento y potencia. Más que una descripción de fenómenos objetivos, sería una tentativa de inscribir el amor humano en el corazón del cosmos. También los fuegos de la «obra» presentan sexo. Hay fuegos masculinos, interiores, del eje, y fuegos femeninos, maternales, que acarician las superficies. Ahí puede advertirse ya, en la doctrina de los fuegos, el sentido profundo del ensueño alquímico.*

Bachelard se permitirá señalar que la alquimia fue únicamente ciencia de hombres, de célibes, de varones sin hembra, de iniciados que habían abandonado las habituales condiciones de existencia social para dedicarse a místicos menesteres y que, por ello, su doctrina del fuego aparece impulsada por sus deseos insatisfechos. El fuego aparece como germen vital, formado de chispas de vida que pueden engendrar y provocar maravillosos efectos en la matriz del matraz. Gracias al fuego, el alquimista se percata de que puede transformar las sustancias fecundándolas; puede, mediante las artes ígneas, conseguir portentosas síntesis, ya que el fuego logra magníficas fusiones de los contrarios: une materia y espíritu, vicio y virtud. Gracias al fuego, la alquimia puede idealizar los conocimientos materiales y materializar los impulsos ideales.

El calor íntimo es algo así como una digestión. La materia se transforma en vida a través de esas provechosas digestiones que se operan en el vientre cósmico y que el alquimista designa con nombres harto significativos. El arte sagrado aparece a los ojos de Bachelard como un gran mito de la digestión de la materia e invocará las palabras del Cosmopolita como muestra de que el fuego se halla relacionado con funciones orgánicas de alimentación: «Soy fuego en mi interior y este fuego me sirve de alimento; es mi vida.»

Estas escondidas digestiones convierten «poéticamente» la mate-

---

[17] BACHELARD, G.: *La formation de l'esprit scientifique* (1938). Traducción castellana: *La formación del espíritu científico.* Buenos Aires, 1948, págs. 55 y sigs.

ria en espíritu y otorgan pureza a los elementos manchados con la imperfección[18].

El tema de la alquimia como digestión reaparecerá en la obra La terre et les rêveries de la volunté (1948) donde se apunta que la imaginación, ahondando en las representaciones de la tierra y en el proceso que sigue la materia, logra ensoñaciones de gran alcance cósmico. De este modo, siguiendo el rastro de peregrinas imágenes, se persigue comprender los «principios directivos del pensamiento y de las experiencias de la alquimia». Esta se presenta como una «panbiología».

Los minerales son algo vivo, orgánico, expresan una vida milenaria. El metal es la sustancia más duradera. Las ensoñaciones que ahondan en las galerías subterráneas de reino semejante llegan a distorsionar las representaciones comunes del espacio y del tiempo. Por ello, la quintaesencia que logra el oro filosofal será también el famoso elixir de la juventud. El oro potable alargará la vida; transformará la existencia del adepto de modo que sus días sean los del mineral, siglos. La vida metálica es una promesa de pervivencia, casi trasciende el curso temporal.

Se comprende que los ensueños alquímicos estén íntimamente relacionados con las concepciones de la germinación. Se persigue un germen que crezca y se desarrolle transmutando toda la sustancia. El germen se ha de convertir en potencia universal. Es comprensible que en este terreno las condiciones de putrefacción y muerte se ofrezcan desde una nueva perspectiva. Intervienen en la magna obra como funciones positivas, indispensables para alcanzar adecuadamente los altos objetivos propuestos.

Nos hallamos ante un proceso dialéctico que adquiere a la vez particular sentido sustancial: hay que ensuciar para limpiar, hay que corromper para purificar, hay que conducir a la perdición para salvar... Esta es una empresa profunda, algo así como una participación en la vida moral del universo. El oro es estimado alquímicamente mediante un doble juicio de valor, sustancial y cósmicamente. Estamos aquí muy lejos de ciertos juicios de valor utilitario —dirá Bachelard— que la psicología clásica pone en la base de las ambiciones de los alquimistas.

Toda la historia de la alquimia se halla asociada a una dialéctica de elogios e injurias... Los juicios objetivos han quedado desplazados por juicios de valor y en los ámbitos de semejante reino de valores, que viene a sustituir el de los hechos, aparece en toda su hondura un intento de alcanzar la comprensión de las relaciones que existen entre el bien y el mal. ¿No será conveniente, para alcanzar el bien, apurar en toda su profundidad los aspectos del mal?... Para alcanzar purificación, hay que corromper. Debe provocarse la «mortificación» para poder regenerar la sustancia.

---

[18] BACHELARD, G.: *La psychanalyse du feu*. París, 1965, págs. 74 y sigs.

Nada nos dice aquí Bachelard de las concepciones gnósticas, pero a través de su exposición de la alquimia incide en las ideas de aquellas sectas fascinadas por la existencia del mal, su explicación y los medios para dominarlo actuando sobre él cual si fuera una sustancia.

Lo que no escapa al pensador francés es la honda inserción de los alquimistas en las corrientes que ligan a una auténtica y vívida experiencia del cosmos. En esta atmósfera de pasión que respira la alquimia, el hombre, a través de sus sueños e ilusiones, sintoniza con las grandes fuerzas que le relacionan con el mundo. «Jamais l'homme n'a été si sincèrement "au monde" que en ces temps des rêves alchimiques, car souvent une matière, par ses puissances de rêveries cosmiques, suffisait á mettre le rêveur "au fond du monde".» *Por ello la alquimia encierra innumerables lecciones para una doctrina de la imaginación material en unas condiciones de «sinceridad» tal, que exige una adhesión total a la vida del universo*[19].

9.ª La alquimia como engaño y expresión de necedad.

La alquimia podrá aparecer más de una vez, a lo largo de su serpenteante historia, como expresión de cierta invencible tendencia al engaño o bien como muestra de la humana necedad, es decir, de la condición de los que se engañan. De hecho, estos dos aspectos podrían estudiarse por separado y se apreciará, a lo largo de las páginas que siguen, cómo se dibujan las posiciones de quienes engañan. Con todo, interesa aquí ofrecer esos dos aspectos conjuntamente porque así aparecen en la obra Cymbalum mundi *de Bonaventure des Périers (c. 1510-c. 1544) donde se muestra a la alquimia en un escenario donde actúan Hermes, el gran burlador, y los engañados o quienes se engañan, los filósofos*[20].

Estimamos oportuno aquí referirnos al papel de Hermes como maestro y numen de la elocución y la retórica, lo cual unido a su carácter de dios del comercio, muestra quizá rasgos menos favorecedores que cuando aparece como intermediario de los dioses o iniciador en los misterios. Pero en todo eso puede haber engaño, tanto en las inseguras transacciones como en los enigmáticos transportes, ya provengan del hechizo de la palabra o de extraños movimientos del alma. Se dice que antaño se llegó a representar al dios de la elocuencia bajo la rara apariencia de un hombre que con las sutiles cadenillas, que extrañamente brotaban de su boca, estaba encadenando las orejas de cuantos le oían[21]. *Por una curiosa paradoja, el Hermes de los alquimistas no tiene un hablar claro ni ordenado;*

---

[19] BACHELARD, G.: *La terre et les rêveries de la volonté*. París, 1973, págs. 233 y sigs.

[20] DES PERIERS, B.: *Cymbalum mundi en françoys contenant quatre dialogues poétiques, fort antiques, joyeux et facetieux*. Lyon, MDXXXVII. (Hay versión española con el título *Cymbalum mundi*. Madrid, 1930.)

[21] NOËL, F.: *Dictionnaire de la fable*. París, 1823, T. I, pág. 706.

es siempre enigma y algarabía... Por otra parte, no deja de prometer cosas excelentes: el oro de brillo seductor, la juventud e incluso la inmortalidad, la curación de todo género de enfermedades y por si todo ello fuera poco, las ventajas de una positiva relación con las potencias superiores...

Mucho es todo eso y parecería que todo ello es excesivo, que se halla fuera del límite de una adquisición razonable... pero corresponde a hondas tendencias del ser humano, a motivaciones que poco tienen que ver con la sensatez y el prudente discernimiento... son cosas del instintto, de aquellas fuerzas que subyugan, aunque puedan parecer poco discretas.

El Cymbalum mundi *desarrolla, en el segundo de sus desenfadados diálogos, la idea de que la alquimia, arte de Hermes, no es más que plaza de soberbios engaños.*

El interlocutor, poco respetuoso —un tal Trigabus— dice a Mercurio que es un embaucador, aunque sea llamado «tres veces» hijo de Júpiter... Lo cual podría interpretarse como alusión al famoso «Trismegisto». La fórmula es clara: el dios engañó a los filósofos cuando les habló de la piedra filosofal. Conviene señalar aquí que dejamos al margen la intención de satirizar las controversias religiosas de la época que se hallan en la obra, para ceñirnos al tema alquímico que sirve de cobertera.

Señala Trigabus que tanto importunaron los filósofos a aquel dios, el cual según sus palabras no pasaba de ser un lacayo marrullero, que pulverizó la piedra filosofal y la esparció por la arena del teatro, lugar donde acostumbraban aquéllos a disputar, para que de igual modo cada uno pudiera tener una porción de ella, por pequeño que fuera; ya que a pesar de su exigua cantidad, podrían operar maravillas: transmutarían los metales, romperían las rejas... «de las puertas abiertas», curarían... «a los que no tuviesen enfermedad», interpretarían el lenguaje de los pájaros y obtendrían todo lo que quisieran de los dioses, siempre que se tratara de cosas lícitas.

Desde entonces los filósofos no cesan de revolver la arena para dar con algún fragmento. Parecen niños que estuviesen jugando en la plaza... y como niños, se pelean y zurran.

Pregunta Mercurio si alguno no ha dado ya con alguna porción. Contesta Trigabus que aunque nadie la halle, todos proclaman tenerla... y en buena cantidad.

Mercurio se permite apuntar que es muy posible que los filósofos sólo hayan conseguido arena en vez de la famosa piedra «pues no hay diferencia entre una cosa y otra».

Comentará Trigabus que es gracioso esparcimiento contemplar a los que se mueven en el teatro. Afirman que ya la han conseguido, luego dudan, y empiezan de nuevo su búsqueda.

Digamos, de pasada, que ciertos comentaristas han visto en al-

gunos de los buscadores que discuten en las arenas a personajes como Lutero (Rhetulus), al teólogo protestante Bucer o Bucerus (Cubercus) y al apologista católico Girard (Drasig).

Mercurio, dios inestable como el azogue, adopta falsa apariencia para que los filósofos no le reconozcan y se permite la libertad de argüirles contra el hallazgo y virtudes de la piedra a él consagrada. Incluso ruega a Cubercus que le convierta en escudos unas monedas de poco valor que lleva en la bolsa. Nada perdería en ello, y le demostraría indudablemente las excelencias de lo que proclama.

El filósofo dice que con el tiempo la piedra ha perdido cierta potencia y virtudes, que posiblemente se han evaporado sus fuerzas por haber permanecido tanto tiempo esparcida por el teatro..., pero que Mercurio bien puede restituirle las virtudes a voluntad.

Rhetulus, por el contrario, asegurará que la piedra no ha perdido ninguno de sus poderes... Los que tal dicen muestran claramente que no la poseen. Proclama que él hace lo que quiere con ella, pues ha logrado transmutar no sólo metales —incurre al decirlo en el lapsus *de que ha convertido oro en plomo— sino incluso las opiniones de los hombres «mucho más duras que el mismo metal».*

A la postre, el mismísimo Mercurio condena los descaríos de los filósofos y se burla de la piedra filosofal.

EL FERMENTO GNOSTICO-CATARO DE LA ALQUIMIA

La alquimia en Occidente se halla hondamente relacionada con los movimientos heréticos de carácter dualista. La secta, tarde o temprano, perece; pero las exigencias anímicas que la han provocado persisten. De ahí que pueda vislumbrarse, tras cambios, modificaciones y aparentes extinciones, una línea de fuerza constante, siempre algo distinta, pero siempre fiel a la orientación fundamental que la alumbró.

Deben recordarse las concepciones gnósticas acerca de la materia para encuadrar oportunamente el enfoque del fenómeno alquímico. El gnosticismo es un sistema que tiende a la iluminación (gnosis). Esta permite acceder a un peculiar estado de perfección porque instala al iniciado fuera de los influjos de la materia y del mal que ella supone[22].

La materia es el ámbito del mal y de la oscuridad que debe superarse mediante el oportuno recurso de la identificación con el principio luminoso. Este se opone a la degradación óntica que caracteriza y define el ámbito de lo material. Los distintos modos de

[22] Para un estudio sumario del gnosticismo véase:
TONDELLI, L.: *Gnostici*. Torino, 1950.
LEISEGANG, H.: *La gnose*. París, 1951.
DORESE, J.: *Les livres secrets des gnostiques d'Egipte*. París, 1958.
GRANT, R.: *La gnose et les origines chrétiennes*. París, 1964.

concebir la oposición y los medios para que el adepto pueda emanciparse de las ataduras del mal explican la pintoresca variedad de las distintas sectas gnósticas.

Digamos también que esa oposición al reino material de las tinieblas no siempre revistió los aspectos de un consecuente ascetismo. Cierto que se aborrecía la concupiscencia, cierto que se declaraba que una total castidad conduciría a la redención de todo mal; pero algunos gnósticos llegaron a concebir el mal como una sustancia que debía «gastarse», lo cual justificaba, a sus ojos, ciertas costumbres sexuales muy libres en las que debía evitarse a toda costa la procreación. Esos gnósticos, como algunos hindúes, eran opuestos a que el mal se propagase a través de sucesivas existencias. Se aseguraba que el espíritu había quedado aprisionado en la materia por un inicial pecado de amor y que debía emanciparse de las ataduras que lo retenían en una condición inferior y degradante en el seno de aquélla.

No cabe duda de que aquí podría el psicólogo abandonarse a consideraciones más o menos aventuradas al relacionar la materia con la madre. ¿Hay un oculto recelo hacia ella o hacia su imagen al concebir la materia —mater— *de ese modo? ¿Aparece quizá una acusada represión de una tendencia incestuosa?*

Por su parte, el alquimista opera sobre la materia para liberar el brillo áureo que enmascara y retiene en su seno. Frente al crudo dualismo gnóstico, la alquimia supone una cierta síntesis. No se trata de aniquilar el mundo oscuro de la materia, sino de transformarlo para que produzca la iluminación salvífica. Con todo, en algunas expresiones, imágenes y procesos alquímicos, ciertamente podrían también hallarse indicios de esa tendencia a agredir la materia.

El aspecto que conviene destacar, como característica más significativa en el proceso alquímico, es el paralelismo de transmutaciones que aparecen en los ámbitos material y psíquico. Hay una transformación conjunta de la materia sobre la que se opera y del alma del operario.

Como es de suponer, el alquimista no era plenamente consciente del sentido, alcance y supuestos de su actitud y proceder, pero lo cierto es que su destino se hallaba ligado al de ciertos grupos que se movían al entorno de parecidos núcleos de significación y sugerencia. Así por ejemplo, durante ciertas épocas, en el fogón del alquimista se mantenía el rescoldo de las concepciones de sectas perseguidas o aparentemente aniquiladas.

Esos movimientos de espiritualidad medieval, que tanta similitud presentan con el menester alquímico, aparecen, a veces, en la perspectiva de la época, caracterizados por algún aspecto accidental: exigencias de austeridad y extrema pureza, crítica de la autoridad eclesiástica o culto exagerado a la pobreza. Sin embargo, sólo

la concepción subyacente acerca de la realidad del mundo, el concepto acerca del mal y el modo de evitarlo, permiten formarse una idea cabal acerca de las mismas.

Así, por ejemplo, los valdenses que podrían confundirse fácilmente con los cátaros por su espíritu de pobreza, su crítica de las riquezas y del poder eclesiástico, así como por su extremada austeridad, no fueron «dualistas» como los cátaros. Steven Runcinam señala que eran cristianos protestantes avant la lettre, *que se esforzaban en retornar a la austeridad de los primeros tiempos. Claro está que estas nítidas distinciones no siempre podían establecerse en el ámbito de lo concreto, donde las influencias, matices y situaciones intermedias rompen cualquier esquema clasificatorio.*

La alquimia ofrecía un amplio corpus symbolicum *en el que podían «darse cita» las más variadas tendencias espirituales. Constituía un lenguaje quizá impreciso, pero por ello muy a propósito para interpretar contenidos de muy diversa índole. El arte sagrado fue mucho más que un repertorio de sugerencias; en el orden de los hechos, pudo constituir el último reducto de ciertos movimientos heréticos gravemente afectados por la represión.*

Por otra parte, muy estrecha aparece la relación entre el gnosticismo y los cátaros. Recordemos que aquel cátaro llamado Eudes de l'Etoile cambió su nombre por el de «Eon» y que daba a sus seguidores el nombre de las distintas «emanaciones» gnósticas[23].

Cátaros y gnósticos veían en el mundo la máxima expresión del mal. Los cátaros afirmaban que era el reino del diablo y que por ello, cuantos ostentaban poder o riquezas rendían culto a Satán.

En algunas de sus enseñanzas, repletas de símbolos y alegorías, con una invencible tendencia a la oscuridad —como ocurre con la alquimia— se decía que el demonio, en cierta ocasión, había invadido las regiones celestes y había logrado apoderarse de la tercera parte de los espíritus de luz que allí moraban. Entonces el demonio había encerrado en el seno de la materia aquellas sustancias luminosas que, según los cátaros, mediante ritos especiales, podían ser liberadas. Como los gnósticos, la secta dualista cátara solamente destacaba en la creación aspectos maléficos y sombríos.

En estas creencias puede apreciarse una notable analogía con el pesimismo negativista de ciertas doctrinas hindúes. Bastará recordar el dualismo de la escuela Sânkya cuya finalidad última consistía en emancipar las mónadas espirituales (purusha) *apresadas en la materia* (prakriti) *o bien aquellas sectas jainas o budistas que persiguen una aniquilación de la cadena* (samsâra) *que liga las almas a sucesivas existencias.*

Los cátaros, como los gnósticos, preferían la orgía infecunda al matrimonio prolífico por el peligro que éste presentaba de perpe-

---

[23] RUNCINAM, S.: *Le manichéisme mediéval.* París, 1949, págs. 106 y sigs.
[24] *Ibíd.*

tuar la especia y dar continuidad al mal. Había además una buena razón —según la moral cátara— contra el matrimonio: dado que se trata de un vínculo indestructible, aquella persona que se liga al mismo adquirirá una serie de obligaciones que le impedirán llevar a término la vida que permite la liberación interior y la elevación espiritual.

Podrá apuntarse quizá que, en el ámbito de la alquimia, se otorga mucha importancia a la imagen del filium philosophorum *para que pueda apreciarse relación con esas sectas que tanta precaución y hostilidad mostraban hacia la descendencia. Conviene advertir que aquella imagen no expresa un nacimiento «natural». Al observar algunos grabados alquímicos —sea ejemplo los que aparecen en el* Rosario con figuras— *se observará que, tras el ayuntamiento del rey y de la reina, se produce el hermafrodita y que el «hijo» se eleva entonces por vía espiritual. Por ello, la fecundidad alquímica se nos antoja que también está reñida con la gravidez natural, a pesar de las alusiones que se puedan hacer a los procesos de gestación.*



I

MOMENTOS DEL DESARROLLO DE LA ALQUIMIA



EDAD ANTIGUA: EL PROBLEMA DE LOS ORIGENES

Recetas, sueños y misterios

Los egiptólogos no han hallado ningún jeroglífico en el que se halle referencia al arte divino que, según se afirmaba, procedía de los parduscos limos del Nilo[1]. Las recetas que aparecen en algunos viejos papiros se limitan a proporcionar algunas normas para extraer metales, darles bella apariencia, fabricar esmaltes y otras cositas de este tenor. Cierto que generalmente en este tipo de recetarios, se emplea un encumbrado lenguaje de «secretos de dioses», revelaciones divinas y otras magnificencias de este tipo[2].

Estos recursos expresivos perduraron hasta el período helenístico y pasaron a ciertos textos griegos como una exigencia de lo que hoy denominaríamos «presentación publicitaria del asunto». Parece ser que en antiguos tiempos se creía que cualquier hallazgo, inspiración o descubrimiento era don de dioses y ello obligaba a exaltación y cumplido[3]. Y cuando ya no se creyó en cosas semejantes, quedó el obligado recurso enaltecedor de avalorar los recetarios con las indicadas fórmulas.

Los textos alquímicos, al principio, fueron simples colecciones de recetas técnicas de carácter artesano, que pasaban de padre a hijo

[1] GANZENMÜLLER, W.: *Die Alchemie im Mittelalter*. Paderborn, 1938, C., IIIº, págs. 19-24.
[2] FESTUGIÈRE, A. J.: *Hermetisme et mystique païenne*. París, 1967, pág. 20.
[3] FESTUGIÈRE, A. J.: *Op. cit.*, pág. 207.

o bien de maestro a discípulo, como se muestra en el papiro X de Leyden. Los elementos más antiguos del género no se remontan más allá del primer siglo de nuestra era y las transcripciones se llevaron a cabo a finales del siglo III.

En semejantes recetas técnicas se hallan ciertas expresiones, a modo de aforismos, como el famoso «Uno en todo», que en el caso de la llamada *Crisopea de Cleopatra* aparece inscrita en el espacio central que deja el *uroboros* o serpiente que se muerde la cola. Con este mote o grafismo se alude a la unidad de la materia, madre de toda transformación que, a la postre, vuelve a engullir todo cuanto ha surgido de su seno. Este ciclo que los alquimistas representaron circularmente se halla también en documentos muy posteriores, como pueda ser —pongamos por caso— la fuente de la vida que constituye la primera figura del *Rosario de los filósofos*. En el borde circular de la pila se lee: «Mercurio es mineral, vegetal y animal», aludiendo al principio femenino y líquido que «circula» por todos los seres [4].

Los recetarios de carácter práctico con sus fórmulas de acción de gracias o con sus aforismos sagrados y con la obligada recomendación de que sólo fuesen utilizados por quienes lo mereciesen, con el paso del tiempo, se convirtieron en textos más extensos como el atribuido al Pseudo-Demócrito. Digamos que la obra ésta refiere una superior revelación de los grandes secretos: como sabemos era tema obligado. Demócrito acude al templo de Menfis para ser iniciado por el mago Ostanes en el saber oculto. Pero el mago muere antes de desarrollar el programa de sus enseñanzas y Demócrito se ve obligado a evocar el espectro de aquél para poder terminar sus estudios. Pero Ostanes nada puede decir. Sólo pueden retransmitirse enseñanzas de padre a hijo. Vana resulta la búsqueda, aunque finalmente una columna se abre y muestra una inscripción que otro Ostanes descifrará: «La naturaleza puede hechizarse mediante la naturaleza; solamente la naturaleza vence a la naturaleza; sólo la naturaleza domina la naturaleza» [5]. ¿No recuerda ese aforismo aquel principio baconiano que indica que sólo se vence a la naturaleza obedeciéndola...?

Zósimo de Panópolis, de finales del siglo III, escribió un tratado de alquimia del que restan algunos fragmentos en griego y siríaco. En este caso, la «revelación» tiene lugar durante un sueño y la alquimia se presenta como un *mysterion:* el alma asciende por escala mística en una escenografía de carácter claramente iniciático. A la postre, se trata de alcanzar la visión divina, la gran identificación con la deidad.

La obra no se ofrece como un prosaico manual de operaciones prácticas, sino como una técnica de interioridad redactada según los

---

[4] *Auriferae artis, quam chemiam vocant...* Basileae, MDLXXII, 217.
[5] BIDEZ-CUMONT: *Mages hellenisés.* II, págs. 311-321, París, 1973.

preceptos retóricos al uso. Festugière ha puesto de relieve que la literatura del «arte sagrado» muéstrase como una *especie* de un *género* común a toda la Antigüedad decadente[6].

Los escritos de Zósimo rezuman gnosticismo. Digámoslo pronto y corto: Los llamados «filósofos», es decir, los alquimistas, son neoplatónicos teñidos de orfismo.

Los manuales de alquimia, en algunos ambientes del siglo IV, fueron una moda. Pero en el hombre existe ambición, afán de logro, anhelo de allegarse riqueza sin poesía, y el éxito de ciertos textos atentó contra su integridad[7]. Los «practicones» sólo buscaban recetas; las especulaciones teosóficas, los arcanos, les tenían sin cuidado: sólo retenían y conservaban las fórmulas que parecían tener un carácter operativo. Más adelante, esas fórmulas, recopiladas de nuevo, volvieron a circular como centones.

Todo lo anterior descubre que la alquimia, desde tiempos remotos, es receta y revelación, *physika* y *mystika*. Los hombres, según sean sus ambiciones y propósitos, «dividen» las cosas mejor o peor.

El hecho de «dividir» puede explicarse por más intrincadas razones. Hemos visto que las laminillas órficas son «fragmentos significativos» de himnos más extensos; más adelante veremos cómo la moneda aparece a modo de «parte» o división del tesoro del templo, también como «parte» de la res del sacrificio... Recordemos que Dionisio fue troceado, dividido... y que ello asegura «parte» de inmortalidad a los descendientes de los titanes que engulleron al divino. El alquimista también desmembra la materia para transformarla. Y toda la alquimia puede encerrarse en el secreto de que una parte —la piedra filosofal— pueda convertir en oro «todo» el metal. «Si toda la inmensidad del mar fuese mercurio hirviente o bien plomo fundido, y se espolvorease en tamaña inmensidad de líquido un poco de ese remedio, todo ello se convertiría en oro o en plata», se dice en cierto apócrifo generalmente atribuido a Arnaldo de Vilanova.

Algunos historiadores, al estudiar los orígenes de la alquimia, no se remontan más allá del siglo III de nuestra era, pues los papiros griegos de Leyden y de Estocolmo, descubiertos en 1828, pertenecen a aquella época. Hoefer, Kopp, Berthelot, Lipman y Stern se encuadran dentro de esta tendencia y su autoridad ha ejercido no poco influjo en estudiosos posteriores[8].

Pero, a raíz de la transcripción de las tablillas alquímicas de

---

[6] FESTUGIÈRE, A. J.: *Op. cit.*, pág. 211.
[7] FESTUGIÈRE, A. J.: *Ibíd.*, pág. 212.
[8] HOEFER: *Histoire de la Chimie.* París, 1869.
KOPP: *Die Alchemie in älterer und neurerer Zeit.* Heidelberg, 1886.
BERTHELOT: *Les Origines de L'Alchimie.* París, 1885.
— *Collection des anciens alchimistes grecs.* París, 1888.
— *Introduction à l'étude de la Chimie des Anciens.* París, 1889.
LIPPMAN: *Entstehung und ausbreitung der Alchemie.* Berlín, 1919.
STERN: *Zeitschrift für aegypt.* Sprache, vol. XXXV, pág. 102.

la biblioteca de Assurbanipal en Nínive, se ha querido situar los orígenes del arte sagrado hacia el siglo VII a. de J. C. Virolleaud, Meissner. Landsberger y Zimmern, y Thompson han contribuido a descifrar los textos mencionados. M. R. Eisler ha resumido todas estas aportaciones en un trabajo de conjunto interpretando algunos extremos mediante las descripciones técnicas de los documentos helenísticos del siglo III [9].

Semejantes hallazgos y estudios confirman el doble carácter místico-operativo, siempre rodeado de secreto, que se ha venido atribuyendo a la alquimia a lo largo de los siglos [10].

La fórmula de invocación, aunque a veces acompañe un simple recetario, delata el rito, la ceremonia propiciatoria. También estos documentos ponen al descubierto que todo lo encumbrado conoce «caídas». Los rituales se convierten en formularios, en recetarios... pero con el tiempo, también los recetarios arcaicos adquieren el prestigio de lo superior.

El «arte del horno» babilónico se basaba en un calendario astral, debía elegirse el momento oportuno y la adecuada orientación del emplazamiento. Los minerales se denominaban «embriones divinos», lo cual alecciona suficientemente acerca del carácter sagrado y a la vez orgánico de las materias primordiales que intervenían en la operación. Además, había que celebrar sacrificios con bebidas fermentadas. Los operarios o «gentes del horno» debía someterse a ritos de purificación antes de entregarse a sus altos menesteres.

Eisler considera que la alquimia egipcia se apoya en antiguos modelos babilónicos. Ganzenmüller, al contrario, estima que las recetas babilónicas no se refieren a la «transmutación» de los metales y por tanto, admitir que la fabricación de esmaltes o piedras preciosas sea ya alquimia es sustraer al término su más propia y específica acepción [11]. Claro que en aquellas tablillas hay algo más: un ritualismo acerca de la vida de la materia.

La solución al problema de los orígenes de la alquimia dependerá del criterio que se adopte en relación con los siguientes puntos:

1.° La alquimia como proceso de transmutación de los metales en oro.

2.° La alquimia como peculiar actitud ante los procesos de la materia.

¿Es inexcusable, para enmarcar el fenómeno de la alquimia, el propósito de obtener metal noble a partir del impuro o bien pue-

---

[9] VIROLLEAUD: *Babyloniaca*, LII, pág. 221
MEISSNER: *Babylonien und Assyrien*. Heidelberg, 1920-21.
ZEITSCH: *f. Assyriologie*. T. II, XXXV, 1925.
THOMPSON: *On the Chemistry of the Ancient Assyrians*. London, 1925.
EISLER: *Zeitschrift f. Assyriologie*. 1926, págs. 1-12.
Revue de Synthèse historique. XLI, pág. 7; XXXVII, pág. 107.
Chemiker Zeit. 1926, nums. 83 y 86.
[10] REY. A.: *La science orientale*. París, 1930
[11] GANZENMÜLLER: *Op. cit.*, cap. III, fin.

de concebirse como una participación activa en el drama de la materia? Según sea la respuesta, se podrá establecer el punto de arranque de este peculiar fenómeno en una u otra época.

El aparato destilatorio y la unión del agua y el fuego

La alquimia, como peculiarísimo fenómeno histórico, es más que un arte de operar con metales; muy especialmente es la interpretación de carácter místico que se dio a los distintos estados que iban señalando el paso de la obra: eran algo así como los momentos o etapas de un proceso iniciático a través de sucesivas purificaciones.

Cierto que hubo quienes sólo querían dar con el oro y quienes perseguían vender oropel como si fuese el más noble metal. El alquimista no se limitaba a dorar metales: perseguía realmente la transformación en oro; lo cual, como es de suponer, no se conseguía de cualquier modo: todo el arte dependía de la iluminación interior. Importa retener esta diferencia específica que viene a definir, en su más honda acepción, el fenómeno que estamos estudiando. El brillo del oro corresponde a un esclarecimiento interior.

Pero la alquimia fue también, simultáneamente, cosa de fogón y utensilio. La especulación y práctica alquímicas adquirieron especial desarrollo cuando se difundió en Occidente el uso del aparato destilatorio. Refiere Ganzenmüller que las principales sustancias tratadas mediante los aparatos de destilación proporcionaban azufre y se dedujo de ello que éste se hallaba como principio constitutivo en todos los cuerpos, específicamente en los metales. Pero los antiguos, cuando hablaban del azufre, no se referían a lo que hoy se tiene por tal. Era el «fuego sólido», aquel principio ígneo que daba solidez y potencia al compuesto; en tanto que con la expresión «mercurio» se designaba la propiedad «acuosa» de la materia que parecía manifestarse en los fenómenos de fusión.

Posiblemente el uso del aparato destilatorio permitiera confirmar «experimentalmente» unas ideas que se movían en las regiones de lo impreciso. Aunque hay quien ha sostenido que, a raíz de las observaciones efectuadas en la destilación del azufre, nació la alquimia teórica. La mayoría de las sustancias que se trataron mediante el aparato destilatorio (siglo II) daban azufre y de ello se infirió que era principio constitutivo de aquellos materiales. Por otra parte, una de las primeras operaciones fue la de combinar el azufre con el mercurio, lo cual aparecía como feliz maridaje de los contrarios, «la unión del agua y el fuego» [12].

Sea como fuere, estimamos que buscar los orígenes de seme-

[12] En términos generales sigo a Ganzenmüller respecto a la importancia del aparato destilatorio, en la conformación de la alquimia.

jantes concepciones en aspectos excesivamente concretos puede desviar un poco el enfoque del asunto.

En el caso de que hubiese tenido tanta importancia la aparición o difusión del aparato destilatorio, podría ciertamente afirmarse que el nuevo instrumento destiló una pintoresca filosofía de la naturaleza; aunque quizá fuera mejor llamarla «iconosofía», es decir, un saber acerca de imágenes de la materia, advirtiendo que la expresión «imagen» se ha de entender aquí en su más amplia acepción psicológica.

El azufre y el mercurio habían de constituir muy pronto dos importantes núcleos de sugerencia que darían cohesión y vitalidad a ese curioso proceso místico-operativo que se desliza cual misterioso riachuelo en la historia de la técnica.

EDAD MEDIA: MONEDA Y ALQUIMIA

Algo llamado «dinero»...

Debe destacarse en la historia de Occidente un factor de tipo económico-social que ejerció un poderoso influjo en la mentalidad del hombre que estaba dejando atrás la Edad Media. Nos referimos a la circulación de las monedas de oro que provocó, sin duda, curiosas reacciones en personas de toda índole y condición; no sólo entre quienes podían poseerlas, sino incluso entre quienes «sólo habían oído hablar de ellas».

A principios de la Edad Media, el numerario había disminuido de modo notable y predominaba el trueque o el uso de lo que pudiera denominarse «moneda primitiva». Cierto que, según parece, en algunos lugares el ganado constituyó unidad de cuenta más que de pago, pero lo cierto es que era difícil dar con monedas nobles [13].

Algunas crónicas indican que el rey Eduardo I de Inglaterra (1272-1307) ya casi en época de transición, emitió «moneda en cuero» con su nombre, sello y efigie «para ahorrarse el metal y poder edificar castillos», aunque hay quien supone que posiblemente los antiguos documentos se refieren a pagarés librados en pergamino.

En Alemania, durante la primera Edad Media, según consta en antiguos textos legales, los pagos podían establecerse en ganado, tomando como referencia el valor de antiguas monedas como el *solidus*. Bueyes y vacas, caballos y yeguas «de buen ver» equivalían a varios *solidi*. Ya Carlomagno había sentido la necesidad de

[13] Paul EINZIG en su obra *La moneda primitiva* (trad. esp., Madrid, 1956), considera que el ganado u otros productos predominó en las transacciones medievales. Henri PIRENNE en su *Historia económica y social de la Edad Media* (México, 1947), considera que es erróneo creer que el trueque sustituyera a la moneda como instrumento normal de cambio. Dirá incluso este historiador que desde el siglo IX hasta el XII no se ve que los precios se expresen en forma alguna que no sea la moneda (cap. IV, III).

establecer el valor de un sólido equiparándolo a un buey de un año.

Parece ser que la palabra alemana «Schatz», tesoro, deriva del gótico *skatts*, «ganado», todo lo cual es bastante significativo para apreciar cómo arrastra el vocablo el recuerdo del uso del ganado como signo de riqueza.

En numerosos textos legales, se prescribe el pago en huevos, pollos o pimienta como equivalente al pago en dinero cuando éste no podía hallarse fácilmente. En el Brandemburgo medieval, pollos, cera y pimienta circulaban —según decir de algunos autores— como moneda de cambio con un valor fijo [14].

San Isidoro indicará en las *Etimologías* que *pecunia* «tuvo su origen y nombre a partir de *pecus* (ganado) y en efecto, del cuero de los animales se recortaban y acuñaban monedas. Posteriormente fue inventada por Saturno la moneda de cobre, pues él fue quien instituyó el arte de troquelar y grabar leyendas en las monedas. Por esta razón el erario fue consagrado por los gentiles a Saturno» [15].

Conviene tener en cuenta, sin embargo, un interesante fenómeno en relación con los «orígenes» de la moneda: Se produce algo así como una caída en lo legendario.

La aparición de buena moneda provocó también un sinnúmero de leyendas, pues tuvo una honda repercusión social. Refiérese que San Oswaldo, movido por caridad, mandó dividir en porciones una hermosa bandeja de plata para distribuirlas entre los pobres y que, en conmemoración de aquel acto, se dio a la moneda inglesa el nombre de *schilling*, que deriva del término *scylan*, porción o trozo. ¿No se vislumbraba en esta leyenda cierto deseo de otorgar un carácter santo al origen de aquella moneda?

La moneda se muestra con frecuencia como algo ambivalente, por su origen parece tener un carácter sagrado, pero es necesario «exorcizarla» porque encierra un extraño peligro.

Es curioso que inconscientemente se haya atribuido a un santo el hecho de dividir el metal noble. La relación que existe entre el metal noble y el acto de trocear, como rito de carácter religioso, ha sido puesto de relieve por B. Laum en varias de sus obras. Este autor indica que, en sus orígenes, la moneda tuvo carácter sagrado porque derivaba del despiece de los animales ofrecidos en el sacrificio. Equivalía a la porción de un buey dividido y repartido entre los asistentes a cierto acto religioso [16]. Señala Joachim Schacht que en Grecia antigua se extendían ciertas células garantizadas por el tesoro sagrado de los templos. Incluso en nuestros días la expresión «cobertura» expresa la condición de estabilidad

---

[14] Paul Einzig: *Op. cit. Vid.* cap. XX.
[15] *Etymologiarum.* «Migne Patrologia». Series latina, c. XVII, 3.
[16] Punto de vista desarrollado *in extenso* en la obra de B. Laum *Heiliges Geld.* Tübingen, 1924.

de la moneda, que antaño correspondía a una especie de garantía correspondiente a «parte» del tesoro sagrado.

Von Bissing señala que el dinero más antiguo pudo ser el *schet* egipcio y Chassinat refiere que en sus orígenes era una fuente de metal... ¡como en la leyenda de San Oswaldo! Weil considera, por su parte, que el shet probablemente se originó al dividir un anillo de oro, valor que se halla expresado en muchos pesos del Imperio Antiguo [17]. Sin embargo, las investigaciones orientadas en este sentido parecen demostrar que el schet constituía una moneda imaginaria, una unidad de cuenta y que sus inciertos orígenes no hacen más que confirmar el carácter legendario, fantástico, atribuido a su aparición.

Retornemos al Occidente cristiano: hasta el siglo XII se acuñó moneda de plata, a veces bastante «rebajada», si exceptuamos el caso de España donde la moneda de oro fue de uso frecuente entre los árabes.

El dinero siempre ha determinado cierta actitud peculiar en los hombres, ha puesto en movimiento ocultos mecanismos imaginativos. No se ha visto en la moneda simple y llanamente un medio de cambio, sino un extraño factor de riqueza que hundía sus raíces en oscuras zonas.

La escasez de numerario a lo largo de toda la Edad Media establece las condiciones de un peculiar prestigio simbólico cuando la moneda de oro se difunde de nuevo por Occidente a principios del siglo XIII.

Alguien ha señalado que las escenas de acuñación de moneda ocupan un buen lugar en la iconografía medieval. Y posiblemente la difusión de la imagen del alquimista en la pintura se deban a motivaciones de índole parecida.

Indica Jacques le Goff que la moneda y los acuñadores participan, a la vez, del carácter sagrado y maldito de los herreros y, más generalmente, de los metalúrgicos, todo lo cual se incrementa cuando se trata de los metales preciosos [18].

Dentro de esta perspectiva podría también vislumbrarse la curiosa figura del alquimista. Cuantos se mueven en el ámbito de la moneda y de los metales adquieren un áura mágica. Además, como ya hemos indicado, persisten a lo largo de los tiempos ciertas doctrinas de raíz gnóstica que ven en todo lo material una «creación» del diablo y es bastante frecuente hallar brotes de estas concepciones entre la gente llana a la que no le cuesta demasiado admitir que la riqueza es algo esencialmente malo.

El gran señor, el alto eclesiástico tienen riquezas, sí... pero no por ello la riqueza deja de ser un mal. Las críticas burlescas de la *avaritia* tienen algo de compensación agresiva... Por su parte,

[17] *¿El dinero más antiguo?*, Friedrich W. von Bissing. «Investigación y Progreso», IV, 1930, página 24.

[18] Le Goff, J.: *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona, 1964, págs. 341 y sigs.

los acaudalados prefieren proyectar la noción del mal sobre quien se dedica al arte de los metales. El origen pudo ser malo, pero el uso puede ser bueno... Quede lo diabólico para el hombre del horno, para el judío que hace «crecer» su dinero.

Con todo, la negra fama tiñe a veces la túnica de ciertos soberanos. ¿no fue llamado «Anticristo» aquel famoso Federico II de Sicilia, el *Stupor mundi*, que se permitió el lujo de acuñar, en 1231, las augustales de oro... piezas maestras de la numimástica medieval?

El desarrollo de la economía monetaria, íntimamente ligado a la vida de las grandes ciudades comerciales italianas, crea un nuevo tipo de hombre, un nuevo tipo de actividad. El oro ya no se atesora, circula. Entonces, casi milagrosamente, se crea mayor riqueza. ¡Es la fuerza del maligno!

Ya San Bernardo había clamado contra el «maldito dinero»... Con todo, parece demostrado que la gran beneficiaria de semejante evolución fue la Iglesia que pudo controlar con mayor eficacia sus impuestos y cuestaciones.

Los goliardos, aquellos clérigos vagabundos, medio poetas, medio libertinos, «gentes de letras que vomitan malas canciones», y que se dirigían en incesante transumancia de un lugar a otro, lanzan sus aceradas composiciones contra el clero enriquecido. La era de la *superbia*, el pecado del señor feudal, cede paso al reino de la *avaritia*, consecuencia del goce que supone disponer riquezas. Aunque pueden hallarse esos clérigos errabundos ya en el siglo X, en el siglo XIII aumenta su número e importancia con la vida comercial de las grandes ciudades, precisamente donde circula la buena moneda.

El ducado y el florín hechizan, su brillo no deja insensibles a los llamados «espirituales». Rupescissa se refire específicamente varias veces al florín de oro para elaborar la insuperable quitaesencia que será la salud de los pobres evangélicos.

La actitud ante el oro tiene el carácter dual del dios Hermes que preside las transacciones comerciales lo mismo que las transmutaciones metálicas.

En el escudo de oro de San Luis, acuñado en 1263, aparece la siguiente fórmula de exorcismo: *Cristus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* Schmoelders ha puesto de relieve la protección mágica con que se ha revestido frecuentemente de la moneda. El *apotropaion*, es decir, la señal o fórmula para alejar las malas influencias, constituye un elemento esencialmente ligado, como signo *(sema)*, a la moneda, incluso para garantizar la inalterabilidad de su valor. Tanto es así, que los griegos llegaron a emplear incluso la palabra «signo» como equivalente a moneda.

Laum se refiere al asunto con estas palabras: «No sólo ocurre así en la Antigüedad, sino a lo largo de toda la Edad Media, la

historia de la moneda mantiene estrechísimas relaciones con la religión y este espíritu mágico-religioso permanece aún vivo más o menos inadvertidamente hasta la época moderna»[19].

Como queda dicho, la reaparición de la moneda provocó en Occidente una serie de curiosas reacciones entre las que merece destacarse una nueva y peculiar forma de alquimia. Cierto que ésta puede presentarse como una tradición recibida de antiguos autores o bien cubrir peculiares actividades de tipo experimental, pero el arte sagrado se muestra también como una respuesta a un determinado ambiente cultural, a una situación específica. En este caso, la alquimina de los siglos XIII y XVI aparece relacionada con las repercusiones de los movimientos económicos en general y con la reaparición de la moneda en particular. El hechizo del dinero, su honda ambivalencia dejóse sentir...

La moneda de oro es redonda y resplandeciente como un pequeño sol y puede además apresarse en el puño. Un pequeño sol completamente a mano... Incluso el «pobre» Rupescissa aconsejará al «evangélico» que pida un par de florines de oro a algún amigo para operar secretamente.

Pero muy pronto los monarcas se permitieron el lujo de alterar la moneda, a pesar de que su «signo» garantizaba la bondad de la pieza. Las piezas adquirían un valor muy distinto del que realmente les correspondía. A veces, contra lo que pudiera esperarse, la alteración del metal delataba una alteración social más o menos manifiesta, más o menos profunda. De modo curioso, en estas épocas, se acusa a los alquimistas... También suele ocurrir que los soberanos que alteran moneda pasen luego por alquimistas, como ocurrió con Alfonso X el Sabio.

Respecto a este monarca nos dirá el Padre Mariana en el capítulo IX del Libro XII de su *Historia de España:* ...La falta que tenía de dineros era grande por estar gastados todos con las guerras de tantos años. Tratóse de buscar algún camino para allegar moneda y pareció lo más a propósito que en lugar de los pepiones, que era cierta moneda así llamada de buena ley, se usase de burgaleses, moneda muy baja mezclada de otros metales. Era cosa injusta abajar de quilates la moneda y que fuese del mismo valor que la de antes. Desorden por donde las cosas encarecieron y no se remedió la necesidad del Rey; porque fue necesario aumentar los salarios de los jueces y de los demás oficiales con tanta mayor indignación del pueblo, que poco después se inventó otro género de moneda, que se llamaba negra, es a saber, por tener mucho cobre...»[20].

Curiosamente los grandes movimientos económicos de aque-

---

[19] LAUM: *Op. cit.*

[20] La historia del «ennegrecimiento» de la moneda parece remontarse a la alteración de los denarios de plata pura que circulaban en la época de Carlomagno. Según indica Pirenne, a mediados del siglo XIII, en vez de ser «balancos» como al principio se habían convertido en denarios negros (*nigi denarii*).

llos siglos tenían su paralelo en ciertas sectas de espiritualidad. Norman Cohn ha señalado que todos los movimientos heréticos de la alta Edad Media sólo pueden ser comprendidos en el contexto del culto a la pobreza voluntaria[21].

La aparición de mayor riqueza, su carácter más ostensible, el hecho de aparecer el oro en moneda, no sólo provocó mayores ambiciones y resentimientos, sino actitudes de franca oposición y renuncia. Se creyó que el diablo tentaba insidiosamente el auténtico espíritu de la cristiandad.

Conviene advertir que esta «oposición» no puede presentarse como algo exclusivamente limitado a una determinada «clase» social. El movimiento involucró a todos los grupos. Implicaba demasiadas cosas...

Los secuaces de la pobreza

Muchas veces, los devotos de la pobrezza surgieron entre los mercaderes y comerciantes. Hay un mérito peculiar en la renuncia. Es relativamente fácil que el pobre exalte la pobreza, es muy distinto que el rico o el acomodado renuncien... Los mercaderes han sido, con frecuencia, los agentes propagadores de extrañas sectas y nuevas doctrinas. Su movilidad, su curiosidad, su atención por toda novedad, su mentalidad abierta, su necesidad de establecer contactos con gentes extrañas y alejadas, ha contribuido a lo largo de los tiempos a que se propalasen entre ellos las más peregrinas concepciones.

Recordemos el caso de aquel riquísimo mercader de Lyon llamado Pierre Valdo a quizá Valdés. Muerto hacia 1190, que repartió sus bienes entre los pobres incitando a sus secuaces, los llamados «pobres de Lyon» al desprecio de la riqueza y a la restauración de un peculiar espíritu evangélico.

San Fracisco de Asís (1182-1226) fue también hijo de un rico mercader de tejidos. Parece innecesario destacar aquí la crisis que la cuestión de la pobreza suscitó en el seno de la Orden. Los franciscanos que más inisistieron en la cuestión de la pobreza, los llamados «espirituales» fueron disueltos en 1257 por herejía. Los *fraticelli* se separaron de la Orden a finales del XIII alegando que sólo separándose de la forma que había adoptado el franciscanismo aprobado podían representar el verdadero espíritu del fundador.

Conviene destacar que precisamente en estos ambientes florecieron las especulaciones alquímicas como un *corpus* simbólico, que oponía el oro espiritual —«nuestro oro»— al oro físico.

Los alquimistas de los que Plinio parece haberse burlado llamándolos «magos» no sólo fueron acusados de falsificaciones de

[21] COHN, N.: *En pos del milenio*. Barcelona, 1972, pág. 170.

la moneda de buena ley, sino de falsificadores de la verdadera doctrina.

Refiere J. Schacht que la filosofía naturalista, frecuentemente combatida a lo largo de la Edad Media se refugia en el universo de las ciencias ocultas. «Frente al Mercurio de los alquimistas, juglar y charlatán, se yergue entonces una figura sombría y satánica»[22].

No es de extrañar que Nicolás Eymerich, el Gran Inquisidor del reino de Aragón, señale que la alquimia es condenable como herejía por cuanto puede suponer pacto implícito con el diablo. Es posible que el encono del inquisidor contra los lulistas fuese hasta cierto punto justificado, pues en aquellos medios donde surgieron probablemente los apócrifos lulianos se habían desarrollado también sospechosas concepciones acerca de una súbita iluminación interior que ponía al descubierto todos los secretos de la naturaleza y del conocimiento superior. El que se ha dado en llamar «pseudolulismo», para salvaguardar de herejías a los seguidores de Llull, se enlazó con la doctrina de los espirituales, beguinos y alquimistas.

Las sectas de la pobreza eran particularmente inclinadas a los transportes de un profetismo milenarista y se consideraba que el final de los tiempos o el cambio de era se anunciaría con numerosos portentos y maravillas. No sería difícil mostrar cómo se asociaba la renuncia de las cosas del mundo con la adquisición de poderes en orden superior. Pudiera muy bien apreciarse en esta hipertrofia de la inclinación hacia lo maravilloso algo parecido a una compensación de las limitaciones que imponía la negación de los bienes mundanos: lo que se negaba en un ambiente concreto se recuperaba en el mundo mágico de la fantasía. Por aquel entonces se divulgó la expresión *phantasticus* para aludir a esa peculiar desviación. Los alquimistas, como es de suponer, no estuvieron ajenos a todos esos asuntillos.

Se presenta un delicado problema de diferenciación entre las diversas sectas que segían tendencias semejantes. Debe tenerse en cuenta que ya Eymerich confunde como un todo la misma secta de *begardarum, beguinorum, fracticellorum vel Fratrum de Poenitentia de Tertio Ordine Beati Francisci, quod idem est.* Juan XXII había condenado a los ermitaños celestinos y a otros seglares «que quedaban comprendidos bajo los nombres de *fraticelli, seu fratres de paupere vita, aut bizzochii sive beghini*[23].

Algunas de las numerosas proposiciones heréticas que, según Eymerich, profesaban los lulistas eran: «...afirmación de que la caridad o el amor era el motor o principio de la vida moral... que el amor al prójimo obligue hacia todos los hombres sea cual

[22] SCHACHT, J.: *Die Totenmaske Gottes.* Salzbourg, 1967. He utilizado la traducción francesa titulada *Anthropologie culturelle de l'argent.* París, 1973, pág. 134.
[23] POU MARTÍ, J.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes.* Vich, 1930.

fuere su estado y condición... que casi todos los hombres se salvarán por el amor de Cristo... que no se condenen a muerte los herejes... y que el arte luliana sea de inspiración divina [24].

No solamente en el *Directorium* enumera aquellos errores; en el *Dialogus contra lulistas* habla de la «iluminación diabólica» a que aspiran los secuaces del Beato, el cual —según Eymerich— murió en herejía.

Sostiene el inquisidor que sacrifican al mismísimo espíritu diabólico para lograr por medios mágicos especial inteligencia del arte del maestro. En la obra *Fascinatio lulistrarum* hace referencia a las ruedas, cámaras, signos y símbolos extraños que caracterizan al arte luliana [25].

Reproches parecidos se hallan en otras obras de Eymerich contra los alquimistas y no podemos perder de vista un detalle al parecer insignificante, pero ciertamente significativo: los alquimistas también llamaban «arte» a sus procedimientos.

EDAD MODERNA: EL QUIMICO ESCEPTICO Y LA CUESTION DE LOS ELEMENTOS

El momento de la gran revisión

La aparición y difusión de la obra de Robert Boyle (1627-1691) *The Sceptical Chemist* marca un hito decisivo en la historia de la alquimia en general y de modo específico en la de España. Marcó una significativa bifurcación entre quienes profesaban una filosofía de carácter hermético y los que deseaban avanzar por la senda operativa de la experimentación. Apresurémonos a decir que las distinciones no son siempre absolutas, pero a veces adquieren un carácter particularmente significativo y posiblemente en este sentido la obra de Boyle fue un factor de acusadísimo influjo.

Es forzoso hacer referencia a Feijoo para señalar la repercusión que tuvo en España ese influjo al que nos referimos. Puede afirmarse que Feijoo ejercitaba una especie de escepticismo utilitarista, moderado y precavido. «En lo que yo acaso soy singular es en que estoy persuadido a que para lograr la mayor utilidad, importa que todo el mundo conozca la incertidumbre». Los pasajes de Feijoo podrían enhebrarse a modo de antología poniendo al descubierto cierta reiteración en su actitud crítica. «El que más ha estudiado es el que menos obra —dice refiriéndose a la medicina— y el que más duda es el que menos obra». Expresión con la que enuncia la gran verdad psicológica de que la incerti-

[24] CARRERAS ARTAU, T. y J.: *Hist. fil. esp.* Tomo II. Madrid, 1943, págs. 34 y sigs.
GRAHIT, E.: *El inquisidor Nicolás Eymerich.* Gerona, 1878, pág. 87.

[25] El *Dialogus contra lulistas* y la *Fascinatio lulistrarum* se hallan en el Mss. 1.464 de la Bibl. Nat. de París.

dumbre paraliza la acción, pero con la que quizá se acentúa demasiado la pasividad en la tarea del investigador.

Con bastante frecuencia, quizá por el influjo de sus lecturas, muestra Feijoo en el interrogante de la duda una excelente herramienta para adelantar en la senda del conocimiento seguro. Sin embargo, debe señalarse que su mal llamado «escepticismo» no instala la duda ni en el campo del contenido del conocimiento, ni en el de su función o ejercicio. Se trata simplemente de desembarazar el camino de las malezas que salen al paso, en lo objetivo, y de vencer las inclinaciones que descarrían o deforman en lo subjetivo.

Posiblemente no se ha destacado demasiado el influjo que tuvo en el benedictino la obra de Boyle titulada en su versión latina *Chymista scepticus vel dubia et paradoxa chymico-physica circa spagyricorum principia*[26]. que estableció con notable claridad la noción de elemento químico después de llevar a término una amplia crítica de la teoría clásica de los cuatro elementos. En algunas ediciones el título completo adquiere particular significación «...dudas y paradojas químico-físicas acerca de los principios espagíricos comúnmente llamados hipostáticos, tal como se proponen y defienden por la generalidad de los alquimistas».

Puede aceptarse como cosa segura que Feijoo toma como punto de referencia, en sus críticas a la alquimia, el peso de la autoridad de un Boyle al que cita y remite en su discurso de la *Piedra filosofal*. «Quien quisiere ver mucho más sobre la falacia de los experimentos químicos, lea el citado Boyle en el tratado de intituló *Chemista scepticus;* que a mi me basta la autoridad de este grande hombre, a quien confiesan los sabios de todas las naciones; que en cuanto a la física experimental de nadie fue excedido en conocimiento, exactitud y verdad»[27].

Destaquemos, a modo de simple curiosidad, el respeto que le merece a Feijoo el peso de autoridad, aunque haya dedicado un discurso a combatir los argumentos de autoridad, lo cual hace donosamente invocando la autoridad de los grandes autores.

Robert Boyle rechaza, como se ha indicado, toda concepción basada en los cuatro elementos. Puesto que no hay prueba alguna de su existencia y las que aportan los alquimistas del paso de uno a otro elemento son sólo ingenuas interpretaciones de otros fenómenos insuficientemente observados. Apuntará el inglés que tampoco los tres principios de Paracelso —azufre, mercurio y sal— pueden aceptarse como los constitutivos de los cuerpos metálicos. Y Boyle declarará que está dispuesto a sufragar los gastos de las

---

[26] FEIJOO utilizó sin duda la versión latina de la obra de BOYLE. La primera edición del *Sceptical Chymist*, de 1661, rarísima, ha sido editada en facsímil (Londres, 1965). En las *Obras escogidas* de 1774 y 1772 se utilizó la segunda de 1680.
[27] FEIJOO: *Teatro crítico universal*. Tomo 3, disc. VIII, pág. 168. Madrid, MDCCLXXIII.

operaciones de quien se atreva a intentar la obtención del oro partiendo de aquellos principios [28].

Dirá Boyle que es ingenuidad creer, como suponen los espagíricos, que el fuego reduce los cuerpos a sus componentes elementales. Las experiencias de laboratorio bien llevadas muestran a las claras que la combustión origina nuevas sustancias y que en nada son parecidas a los tres principios que suponen los alquimistas.

Por lo que respecta a la noción de elemento quiere dar una acepción distinta a la que hasta entonces había recibido. Será elemento aquel cuerpo simple que ya no puede descomponerse ni reducirse a otro. Semejantes elementos entrarán en la composición de todos los «mixtos».

Consideramos que la obra de Boyle contribuyó a diferenciar con mayor claridad la experimentación de laboratorio propiamente dicha de la especulación enmascarada tras las prácticas del horno. En Boyle se inicia una escisión de tendencias harto significativa en la historia de la ciencia y de la alquimia.

Precisamente, Feijoo pudo percibir el alcance de aquella obra y adoptar una actitud positiva hacia los métodos y criterios que orientaban hacia la constitución de un saber sólidamente basado en la experimentación. Su amplísimo bagaje cultural, su formación incluso, le impedían adoptar posiciones demasiado radicales. A pesar de su valentía en muchas cuestiones, conviene advertir que en el plano teórico, adoptaba posiciones intermedias, ciertamente prudentes... Era una mentalidad sintética, propensa a matizar... Sin embargo, a través de Feijoo, la crítica de Boyle halló en España oportuno eco. Y las críticas a la alquimia, aunque provocaron más controversia que discernimiento, expresan también uno de los momentos ciertamente significativos de nuestra cultura en aspectos a los que quizá no se haya prestado demasiada atención.

La alquimia, al fin de cuentas hija de los tiempos, ha sido distinta según las épocas y según las exigencias espirituales e incluso económicas de las distintas sociedades.

A veces, con el vocablo «alquimia» —como ha ocurrido con la expresión «filosofía»— se han designado no sólo fenómenos bastante distintos entre sí, sino incluso distintos momentos de un mismo fenómeno que iba adquiriendo en diferentes épocas significaciones peculiares.

Ello nos ha inducido a prestar alguna atención a esos «momentos» a los que nos hemos referido.

---

[28] Dejamos al margen el hecho de que en algún momento BOYLE pudiera creer en la transmutación metálica, como se afirma en la *Encyclopaedia of Religion and Ethycs* de HASTINGS. Art. Alchemy (European).

II

ESPAÑA, PUERTA MAYOR DE LA ALQUIMIA ARABE



VIA REGIA

No constituye novedad señalar que España aparece como vía real de acceso por la que penetró la alquimia en Occidente. La Península fue lugar de tránsito del saber acumulado y elaborado por los árabes y el «arte sagrado» constituyó uno de esos saberes y no ciertamente el de menor fuste.

Los textos de alquimia frecuentemente se incluían como una subdivisión del *quadrivium* y no cabía la menor duda, salvo determinadas excepciones —este es el caso de Alkindi, escéptico en materia transmutatoria— de que el arte de Hermes constituía un noble e importante saber de carácter operativo.

Ello explica que se tradujeran textos de alquimia árabes junto a obras de física, medicina, astronomía y astrología. Además, el prestigio de ciertos nombres otorgaba carácter científico a la obra y por ello se llevaban a cabo versiones del conjunto de aquellos textos que se atribuían a un autor afamado, con lo cual materias híbridas adquirían con frecuencia carta de naturaleza.

UN TEXTO VENERABLE

Berthelot ha asociado la introducción de la alquimia árabe en Europa con la versión latina que emprendió Robert de Chester

de la obra *El libro de Morienus,* incorrectamente datada en 1182, dado que la fecha del manuscrito hace referencia al sistema de cómputo hispánico y por ello debe considerarse una traducción del 1142 [1].

En esta obra Morienus Romanus, eremita de Jerusalén, dedica sus enseñanzas a Calid, rey de los egipcios, el cual puede relacionarse con el príncipe Khalid ibn Jazid (635-704 d. J. C.) de Alejandría.

Refiérese en el libro que Hermes, «el tres veces grande», descubrió todas las ciencias después del diluvio universal para que los hombres pudieran asentarse de nuevo en la Tierra. Aquel triple sabio dio a los elegidos un libro divino, más aún, «repleto de divinidad», en el que se trataba de alquimia; nada más, nada menos.

Se indica en él que la piedra filosofal contiene los cuatro elementos y es semejante a la sustancia primordial que se halla secretamente difundida por todo el universo. Como en el proceso de generación, en la alquimia hay coito, concepción, gravidez, nacimiento y nutrición.

La principal razón que ha conducido a considerar la versión de Robert de Chester como una de las más antiguas no parece tener demasiada fuerza. En el prefacio, el traductor señala que en el mundo latino no se sabe aún qué cosa es la alquimia. Semejantes expresiones eran casi un tópico y se hallan también en algunos tratados de astrología.

En cierta epístola que escribiera Pedro el Venerable a San Bernardo, hay una alusión que parece hacer referencia a Robert de Chester y a Herman el Dálmata, que fueron enviados a estudiar «cerca del río Ebro»; aunque bien pudiera ser que, en sus viajes de oficio, estuvieran con frecuencia en la sin par Toledo.

Robert de Chester en la «epístola-prefacio» de su versión del *Corán,* terminada en 1143, dice que aquel trabajo era algo así como una «disgresión de sus principales estudios de astronomía y de geometría» y esa requería, en aquellos tiempos, inexcusable asentamiento en la ciudad del Tajo.

Este traductor se aplicó a la versión de numerosos tratados matemáticos, los *Judicia* de Alkindi, el Algebra de Al-Khwarizmi, un tratado del astrolabio atribuido a Ptolomeo y varias tablas astronómicas.

Destacados estudiosos, como Thorndike y Bubnov estiman que, con fecha muy anterior a la que señala Berthelot, ya se llevaron a cabo en la Península versiones del árabe. Concretamente Bubnov hace referencia a cierta epístola de Gerberto de Aurillac, datada en 984, y dirigida a un tal Lupitus de Barcelona solicitándole un

---

[1] Berthelot, P.: *La Chimie au moyen âge* (1893). I, 234.

libro de astrología que éste había traducido, y cabe suponer que el original fuese un texto árabe [2].

Queda probado que en el cenobio de Santa María de Ripoll se llevaban a cabo en los siglos X y XI versiones del árabe al latín y hay quien llega a sospechar que quizá se efectuasen versiones del griego. Beer ha señalado que pocos cenobios, dentro y fuera de España, podían compararse con el de Ripoll por la riqueza de su *scriptorium* [3].

Volvamos a la alquimia: Antes de que se llevasen a cabo los versiones del árabe sobre esta materia, circularon una serie de tratados que procedían de fuentes bizantinas y griegas, la mayoría redactados en árabe, en los que parece recogerse una antiquísima tradición. En uno de estos textos llamado *Libro de Ostanes*, se aportan ochenta y cuatro nombres distintos para la piedra filosofal, se describe un fantástico sueño en el que aparece un itinerario de iniciación con siete puertas y misteriosas inscripciones jeroglíficas y por si fuera poco... ¡se hace especial referencia a Andalucía! [4].

TOLEDO, CRISOL DE ALQUIMISTAS

El gran centro de las traducciones de alquimia árabe fue Toledo, reconquistada por Alfonso VI en 1085. El número de estudiosos llegados de todos los confines de Occidente y la cantidad de versiones que allí se produjeron ha permitido afirmar a un historiador que fue aquella ciudad *la grande ville de la renaissance médiévale* [5].

A la cabeza del núcleo toledano, destaca la figura de un tal Gonzalo o González, arcediano de Segovia, cuyo patronímico adopta diversas formas en los textos latinos: Dominicus Gundisalvus, Gundissalinus y alguna que otra.

Se debe a Gundissalinus un tratado titulado *Acerca de la división de la filosofía* que, como la mayoría de los de su tiempo, debe de ser casi un calco de alguna obra árabe.

En su exposición, el maestro toledano da amplia cabida a las ciencias ocultas. Cierto que éstas no ostentarán la denominación de *honestae scientiae;* pero, con todo, quedan incluidas en el conjunto del saber como expresión de mundana vanidad y concu-

---

[2] BUBNOV, N. Ed.: *Gerberti opera mathematica*. Berlín, 1899, 370.
THORNDIKE, L.: *A History of magic and experimental science*. I, 699, New York, 1958.
MILLÁS, J. M.: *Estudios sobre historia de la ciencia española. Valoración de la cultura románica*. Barcelona, 1949, pág. 59.
La epístola de Lupitus corresponde al número 24 de la edición de J. HAVET. París, 1889.

[3] MILLÁS, J. M.: *Op. cit.*, págs. 43 y sigs.

[4] THORNDIKE, L.: *Op. cit.*, I, pág. 763. BIDEZ y CUMONT también traducen el vocablo por «Andalucía».
Según la tradición Ostanes u Osthanes, que se hallaba al servicio de Jerjes, introdujo el saber mágico en el mundo griego.

[5] THÉRY, G.: *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*. Orán, 1944.

piscencia de la mente y, con semejante visado de mala nota, pasan a formar parte del variado edificio del conocimiento humano.

La nigromancia, conjuntamente con la física, aparece como una de las subdivisiones de las ciencias naturales y ambas constituyen una pintoresca serie con la alquimia, la medicina, la agricultura, la navegación, la «ciencia de los espejos», la de las figuras astrológicas y la judiciaria.

Fue colaborador de Gundisalvo Juan Avendaut Hispano, conocido también como Juan de Toledo o Juan de Sevilla, aunque conviene declarar que semejantes denominaciones han producido quebraderos de cabeza a más de un especialista. Parece ser que se trata de un judío converso que desplegó gran actividad como traductor entre los años 1126 a 1151 que, sobre poco más poco menos, corresponden a la época del arzobispo toledano D. Raimundo, celoso propulsor de la cultura, sin excesivos remilgos por las materias o el origen de las disciplinas.

Juan de Toledo muéstrase como el campeón de las versiones astrológicas del árabe al latín, que posteriormente se difundieron por todo el Occidente y constituyeron la base de las ediciones del Renacimiento. Conviene tener en cuenta que no siempre se traducía directamente al latín. En bastantes casos precedía una versión en romance.

Se debe a Juan Hispano, de Toledo o de Sevilla, buena parte de las traducciones del Pseudo-Aristóteles y una buena porción del texto *Secreto de los Secretos,* que constituyó algo así como el texto «mayor» de los maestros dedicados al arte de la alquimia[6].

En la obra *Epitome,* hace referencia a los grandes astrólogos de la India y del mundo árabe y se refiere a maestros tales como Messahala y a un tal Alchimdus que posiblemnte diera lugar al nombre de Alquimio o Alquindio, un maestro del arte sagrado que, con cierta frecuencia, aparece en los manuscritos latinos.

Gerardo de Cremona (1114-1187) se halla en Toledo hacia 1134. Se había convencido de que sólo acudiendo al «gran depósito del saber árabe» podía alcanzar sólidos conocimientos en la ciencia de las estrellas «poco conocida entre los latinos». Arriba a la ciudad y queda admirado del saber que allí se atesora. Aprende el árabe y determina permanecer en la culta urbe toda su vida.

Sarton le atribuye ochenta y siete versiones del árabe. Se dedicó preferentemente a los textos de matemáticas y de astrología, aunque cuenta en su haber varias obras de alquimia. Llevó a cabo la versión de los *Analíticos posteriores* de Aristóteles, la *Física,* los tratados *Acerca del cielo y del mundo, De la generación y corrupción* y los primeros libros de la obra aristotélica *Meteoros* que según Ganzenmüller fue uno de los textos que influyó poderosamente en el desenvolvimiento de las concepciones alquímicas.

---

[6] THORNDIKE, L.: *Op. cit.,* II, 249. New York, 1964.

Señala Thorndike que circuló un cuarto libro de los *Meteoros,* apócrifo, que debió de aparecer siglos antes de nuestra era y que puede considerarse como el más antiguo exponente del arte. Aristóteles muéstrase en él como un convencido campeón del arte transmutatorio [7].

Gerardo de Cremona sólo tradujo los tres primeros capítulos de la obra; la versión del cuarto se debe a Henricus Aristipus y se hizo del griego. A este libro fueron añadiéndose otros que posiblemente se tradujeron de algunos pasajes de Avicena. Lo curioso del caso es que en estas adiciones se estudia la formación de los metales con criterio bastante objetivo y se critica a los alquimistas. A pesar de que Avicena combatió a los alquimistas, varias obras acerca del arte lo presentan como autor.

Esta yuxtaposición poco concorde puede darnos una idea del espíritu que presidía algunas de las recopilaciones que se iban formando. Posiblemente, dado el valor de los códices y el prestigio de textos y autores, se iba recogiendo todo cuanto estuviese relacionado con el asunto y luego, en sucesivas copias, se iba conformando como un todo, aunque no presentase demasiada coherencia interior.

También aparece como obra traducida en Toledo, aunque no se especifique en los manuscritos el nombre de quien llevase a cabo la tarea, los *Ochenta y ocho experimentos naturales,* de Rasis, que constituyen una recopilación de lo que antaño se dio en llamar «secretos naturales». Merece destacarse que en esta obra se hace referencia al *aqua ardens* o alcohol y a otras prácticas que bordean los campos de la actividad alquímica [8].

Aunque no se cita a Miguel Escoto como maestro de Toledo, no estará de más señalar que aquel personaje que Dante hundió en el infierno «por conocer todos los juegos de la magia», permaneció en la ciudad imperial hacia 1217, pues en la versión que hiciera de la obra astronómica de Alpentragius, especifica cuidadosamente fecha y lugar.

Más adelante, Miguel Escoto se hallará en la corte siciliana de Federico II, que favoreció en gran manera las traducciones de textos griegos y árabes al latín. Escoto había traducido la *Historia de los animales* de Aristóteles y se aplicó, bajo la protección del monarca excomulgado —que sin embargo llegó a obtener de los musulmanes, mediante tratado, la restitución de Jerusalén— la

[7] Esta fue, según THORNDIKE, una de las obras espúreas de ARISTÓTELES que más amplia difusión logró en Occidente. R. FÖRSTER, en *Hadschriften und Ausgaben des pseudo-aristotelischen Secretum secretorum,* enumera más de doscientos manuscritos latinos de la obra y supone que aún se queda corto. GASTER, en su estudio sobre la versión hebrea de la obra *Secreto de los secretos,* lo presenta como el libro «más popular de la Edad Media».

Juan HISPANO redactó una versión parcial limitada a los asuntos de Medicina. Se cree que la obra recopila materiales de muy diversa procedencia. Hay bastantes diferencias entre las versiones de distintos idiomas. En algunas traducciones latinas aparece un capítulo dedicado a la alquimia y algunas recetas para obtener la piedra filosofal. En otras versiones, sin embargo, se indica que la alquimia es cosa de engaño.

F. H. FOBES: *Medieval Version of Aristotle's Meteorology. Classical Philology.* X (1915), 294-314.

[8] THORNDIKE: *Op. cit.,* II, 784.

versión de los comentadores árabes al Estagirita, especialmente Avicena y Averroes.

Miguel Escoto redactó varias obras de astrología, de oniromancia, de fisiognómica y varios tratados sobre las virtudes ocultas. En su *Comentario a la Esfera de Sacrobosco*, dedicado al emperador, se muestra partidario de la transmutación alquímica, y en su *Libro introductorio* la relaciona con las artes mágicas.

Diversas obras de alquimia se han atribuido al astrólogo de Federico II, algunas de las cuales aparecen en distintas ediciones del famoso *Theatrum Chemicum*[9]. En cierto opúsculo titulado *De la alquimia* se halla la siguiente expresión: «*Et ego michael scotus multotiens sum expertus...*» En el mismo no sólo se hace referencia a asuntos alquímicos de carácter transmutatorio, sino a ciertos «cambios» o transformaciones que se pueden operar, mediante ciertas sustancias, y no precisamente sobre metales. Así, con la llamada «*terra francigena*» o vitriolo negro francés se puede cohonestar a las que dejaron de ser doncellas: «*Cum isto mulieres vulvam constringunt ut virgines appareant*»[10].

Como tantos sabios de su época, Daniel de Merlai o Morley se formó en Toledo donde colaboró en la versión del *Almagesto* al latín. Fue su maestro un tal Galipo el Mozárabe que, según parece, tenía suficiente resuello como para exponer una completa cosmología en romance a hombres de distintas procedencias, ello se expresa en los documentos de la época con la expresión «en lengua de Toledo», lo cual es un precioso indicio del fecundo y feliz localismo que caracteriza el auténtico desarrollo de lo hispánico a lo largo de la historia.

Llegó de París Daniel de Morley calificando de «*bestiales*» a cuantos allí ocupaban cátedra so apariencia de grave autoridad. Traza un vivo retrato de aquellos maestros que aún tiene validez para algunos ambientes: Adoptaban aire grave, solemne, marcaban cruces al margen de los pergaminos de doradas capitales y subrayaban buena parte de lo escrito con los lápices de plomo. Se hundían en un silencio circunspecto, lo cual enaltecía sin duda su actitud; pero cuando abrían la boca para decir algo, se oían sandeces... Contrariamente a semejante situación, Daniel Morley halla en Toledo un ambiente entusiasta y febril, donde hombres doctos de todos los lugares colaboran en una empresa común trasegando el saber árabe a los odres latinos. Daniel los valora como «los filósofos más sabios del universo» y si la expresión se nos antoja hiperbólica, al menos indica con gran fidelidad la devoción que se apoderó del ánimo del traductor. Justificó su entusiasmo llevándose a su tierra buen acopio de «preciosos volúmenes».

---

[9] Ediciones de Estrasburgo de 1622 y 1659.

[10] Para una visión de conjunto de Michael SCOTUS, a pesar de algunos inconvenientes, Brown J. WOOD: *An inquirity into the life and legend of Michael Scot*. Edimburg., 1897.

En su obra titulada *Filosofía*, Daniel de Morley desarrolla con cierta amplitud la teoría de los cuatro elementos, señalando su correspondencia con los humores del organismo humano y esbozando una pintoresca caracterología basada en ellos.

Indicará que los elementos, «como realidad», se hallan más allá de su apariencia sensible y sostendrá que, de hecho, sólo pueden apreciarse debidamente mediante la inteligencia que no con los sentidos. Señala que los astros no están compuestos por los elementos, según conciben algunos autores, sino por la quintaesencia. Como era de esperar, incluye a la alquimia entre las ciencias, junto a la de las «imágenes» y la de «los espejos». Muestra su veneración por Mercurio Trismegisto, «sobrino de Hermes», nada menos. Define la alquimia «como ciencia de la transmutación de los metales en distintas especies».

Habida cuenta del número de versiones que se emprendieron en Toledo acerca de ciertas materias, como magia, astrología, necromancia e incluso alquimia, no es de admirar que aquella ciudad cobrara fama, en el mundo entero, como cátedra de las ciencias oscuras.

> *Questa città di Tolleta solea*
> *Tenere studio di Nigromancia*
> *Quivi di magiva arte si legea*
> *Publicamente e di Piromancia...* [11].

Rabelais se refiere al reverendo padre de Diablería, Picatris, «*recteur de la faculté diabologique*» de Toledo [12].

Se comprende la posición un tanto incómoda de Feijoo —muy representativa de cierta mentalidad entre nosotros—, el cual se define con más buena fe que un cabal conocimiento de los hechos: «Decimos que el estudio mágico de Toledo no es menos fabuloso que el de Salamanca», y añade un poco más adelante: «...la enseñanza de las artes mágicas, que se dice reinó tanto en España, es un oprobio que sin fundamento se cayó sobre nuestra nación». Debe advertirse, para matizar la afirmación del docto benedictino, que en algún lugar de su aserto coloca un prudente «en general». A pesar de todo, poco antes del citado texto, inadvertidamente, parece admitir lo que luego negará: «Créese que nos trajeron esta peste acá los moros, los cuales, aún hoy se supone que son muy prácticos en toda hechicería» [13].

Conviene señalar que todo lo relativo a artes mágicas —aparte otras obras de carácter científico, que también las hubo— constituye una interesante característica de la cultura de una época que hoy no puede ignorarse ni silenciarse. La exigencia de objetividad

---

[11] PULCI: *Morgante Maggiore* (Canto XXV. Oct., 259).
[12] *Pantagruel*. III, 23.
[13] FEIJOO: *Obras escog.* Bibl. Autores Esp., t. 56, pág. 379. Madrid, 1863.

y realismo impone huir actualmente de aquellas licencias que se permitían ciertos historiadores como fue cercenar o silenciar aspectos que, según se creía, favorecían poco el retrato de un país; algunas de estas posiciones recuerdan ciertas láminas de anatomía que so pretexto de honestidad, mostraban singulares tendencias de castración.

PEDRO HISPANO

Parece admitido que Pedro Hispano fue portugués y se supone que nació en Lisboa hacia 1210. Llegó a pontífice con el nombre de Juan XXI. Señala Thorndike, en el capítulo de su obra dedicado a este personaje, que en su obra *De conservanda sanitate,* se presenta como oriundo de Compostela [14]. Además, existe un tratado que ostenta el título de *Libro de Compostela,* relacionado con la alquimia, en el que se describe la obtención de varias aguas y aceites de gran virtud, y que bien pudiera atribuirse a Pedro Hispano. Este nombre que fue famosísimo en la Edad Media por sus *«Summulae logicales»,* ampliamente utilizadas en las universidades, nos interesa aquí por un tema relacionado, hasta cierto punto, con la alquimia. Nos referimos al asunto de las «aguas admirables».

Buen número de manuscritos relativos al tema ostentan el nombre de Pedro Hispano, como el *Tractatus mirabilis aquarum quem composuit Petrus Hispanus cum naturali industria secundum intellectum* [15] y en ellos a veces se reproduce algún diseño de aparatos químicos y se hace especial hincapié en los procedimientos de destilación. Conviene señalar que no es una obra aislada; es más, constituyó un verdadero «género». La mayoría de las veces presentaban el título de *Doce aguas,* a pesar de que en el interior se describiesen veinticinco o cincuenta... Algunas de estas colecciones de recetas se atribuyeron a Rasis, Alberto Magno, Arnaldo de Vilanova e incluso a Virgilio...

La que aparece como obra de Pedro Hispano se limita a la descripción de doce aguas. Una de esas es, nada menos, el «elixir de vida», tan caro a los alquimistas, y otra el no menos importante alcohol [16].

Con el nombre de «agua», en la Edad Media, se designaban líquidos y materias oleaginosas e incluso sustancias sólidas que en determinadas condiciones podrían cambiar de aspecto.

---

[14] THORNDIKE: *Ob. cit.,* cap. LVIII, pág. 488 del tomo II. Indica también este autor que en varios manuscritos se denomina a sí mismo *Petrus Hispanus.*

[15] Título del manuscrito 6.957 de la Bibl. Nat. de París. Fondo latino.

[16] Denominación de las distintas aguas: 1) *Aqua mirabilis ad visum conservandum et clarificandum.* 2) *Aqua preciosa de radicibus.* 3) *Aqua preciosa de seminibus.* 4) *Aqua mirabilis per quem facit mistica sive mirabilia medicus.* 5) *Aqua salicis.* 6) *Aqua aromatica.* 7) *Aqua qui dicitur lac virginis* (terminología alquímica). 8) *Aqua tartari.* 9) *Aqua de sale gemme.* 10) *Aqua copose.* 11) *Aqua vita.* 12) *Aqua ardens.*

Otro traductor que alcanzó fama en el medievo fue un tal Johannes Paulinus conocido también con el nombre de Juan de España. Según se afirma, sus *Doce experimentos con piel de serpiente pulverizada* son extractos del físico Alchamus o Alcanus. El nombre es ciertamente significativo por su relación con la alquimia; pero hay más: algunos de esos secretos de maese Juan prometen no sólo curación de enfermedades y preservación casi milagrosa de ciertos peligros, sino que garantizan juventud y longevidad como la piedra filosofal. No debe olvidarse que la serpiente se ha presentado como un símbolo de la renovación cíclica de la existencia debido a los cambios de su piel. Son tan portentosas las propiedades que se atribuyen a esos polvos de los experimentos, que se llega a decir, con entusiasmo, que incluso «algunos de ellos son verdaderos».

Entre los consejos para la preparación de tan formidable panacea, se dice que debe pulverizarse la piel del reptil cuando la Luna se halle en todo su esplendor. Si uno se lava la cara con ese polvo, adquirirá una expresión tal que atemorizará a sus enemigos y agradará a sus amigos. Si ese polvo se esparciese por la casa de alguien al que se desea causar daño, ese tal ya no podrá vivir más en ella. En el caso de que uno se coloque el polvo en el calzado, andará con seguridad en las asambleas públicas y será escuchado con particular atención. Supongamos que coloca un poco del polvo en la punta de la lengua; entonces se convertirá en un ser docto e invencible en sus asertos. «Todo lo cual se ha comprobado en innúmeras ocasiones y largo tiempo.» Además de sus virtudes preventivas y curativas, permite adivinar el futuro, vislumbrar los secretos que los demás ocultan, asegurar la fidelidad de sirvientes y mensajeros, preservar de los venenos y por si todo lo anteriormente expuesto fuera poco, asegura el amor de las mujeres [17].

LA MAS ANTIGUA RECETA DE OCCIDENTE Y EL ORO HISPANICO

Parece ser que la más antigua «receta» de la alquimia occidental se halla en la *Schedula diversarum artium* del monje Teófilo que muestra un carácter predominantemente técnico, pero que, como contrapartida, cohonesta su carácter exclusivamente pragmático dando normas e indicaciones para la fabricación de objetos religiosos de metal, así como cristales de colores para los ventanales con el fin de dar placer a los fieles y gloria al Señor.

La obra puede datar del siglo X y resulta aventurado suponer dónde pudo ver luz, aunque algunos autores sospechan que pro-

[17] THORNDIKE: *Op. cit.*, II, 794.

cede de la época en que el emperador Otón II el Pelirrojo, casado con una princesa bizantina, a pesar de sus campañas y muerte prematura, contribuyó a que el influjo cultural de los griegos penetrase en la corte germana [18].

El mencionado Teófilo se presenta como buen conocedor de los procedimientos que en aquella época se estilaban en España y que refleja en su obra. Al referirse a la obtención del oro, expone los procedimientos «árabe» e «hispánico». Señala que los maestros de la época acostumbraban a emplear el procedimiento árabe añadiendo al noble metal un quinto de cobre rojizo. De este modo, engañaban a algunos de sus clientes. Más difícil parece la obtención del llamado oro hispánico, pues para lograrlo se requería, además del cobre rojo y del vinagre... ¡sangre humana y polvo de basilisco!

Plinio, en su *Historia Natural,* se refiere al basilisco como un reptil de extrañas características y de un veneno tan poderoso, que podía actuar incluso contra quienes intentaban herirlo con lanza, pues sus efluvios ascendían por ella... Se aseguraba que los escondrijos del basilisco eran fáciles de reconocer debido que en los alrededores toda la vegetación aparecía quemada.

En la iconografía medieval, el basilisco se transforma en un pájaro-reptil que muestra una cresta de gallo y un buen par de cuernos.

Feijoo, al que es indispensable acudir cuando se trata de portentos y fenómenos insólitos, dirá lo siguiente en relación a este fabuloso animal: «...No me opongo a que haya una sabandija llamada basilisco, de tan activa ponzoña, que con sólo el vapor que exhala inficcione a alguna distancia: que sea enemigo de toda la naturaleza, que tale los campos, marchite las selvas, rompa los pedernales, ahuyente o mate a todos los demás animales ponzoñosos (exceptuando únicamente la comadreja, que dicen le acomete intrépida; pero quedan entrambos muertos en la batalla...), que tenga en la cabeza una especie de corona, por cuya razón se llame régulo, como señal de superioridad a todos los demás vivientes venenosos; pero negaré constantemente, por más que lo afirmen muchos autores, que mata con la vista y con el silbo» [19].

Vaya todo esto por delante para atemperar las afirmaciones de quienes han hecho hincapié en el carácter científico del texto al que nos referimos. Cierto que se hallan fórmulas precisas en algunos procedimientos, pero junto a ellos aparecen algunas referencias que quizá por lo extrañas permitan suponer que en el «procedimiento hispánico» pudo haber no poco alegorismo.

Nos dirá Dom Pernety que, según los alquimistas, el basilisco era el mercurio sófico que todo lo disolvía; aunque añade que a

---

[18] GANZENMÜLLER, W.: *Op. cit.,* cap. II.

[19] FEIJOO, B. J.: *Teatro crítico universal.* Tomo 2, disc. 25. Madrid, MDCCLXXIV.

veces con semejante denominación se hacía referencia a la piedra «blanca» o a la «roja». El «basilisco» con su resplandor «mataba» a los metales «fijándolos» y los convertía en plata u oro[20].

La sangre humana pudo referirse al llamado «húmedo radical» como propiedad de la materia en la obra alquímica.

EL TRATADO «DE ALUMINIBUS ET SALIBUS»

A cierto anónimo que versaba sobre diversas cuestiones de alquimia, los copistas pusieron el título de *Tratado de los alumbres y las sales,* calificado por Ganzenmüller como «uno de los monumentos más importantes de la alquimia medieval». Esta obra señala el comienzo de la alquimia española y posiblemente se redactara como un todo hacia finales del siglo XI o bien a comienzos del XII. Vicente de Beauvais, preceptor del hijo de San Luis, compilador enciclopedista, en su *Speculum doctrinale,* de 1250, hace referencia a la obra atribuyéndola a Rasis, Razés o Al Razi, considerado por algunos gran médico y alquimista árabe y por otros un simple nombre con el que se ampara un grupo de falsificaciones[21].

Julius Ruska destaca el carácter hispánico de la obra, pues en ella se hace frecuente referencia a localidades españolas de donde proceden ciertos minerales[22].

Conviene señalar que, en términos generales, los obras de alquimia medieval pueden clasificarse según una doble tendencia. Por una parte, los textos en los que predomina la función descriptiva de sustancias y operaciones. Preside esta orientación los textos atribuidos a Djabir o Geber, así como los de Rasis. Por otra parte, se incluyen aquellos tratados de carácter místico-alegórico, cargados de fermento gnóstico, que siguen las huellas de la famosísima *Tabula smaragdina,* atribuida al mismísimo Hermes, y que pudo redactarse hacia el siglo XIII, aunque contiene remotas fórmulas de iniciación.

El *Tratado de los alumbres y las sales* sigue la tendencia árabe de considerar que los metales son la combinación de azufre y mercurio. El «cocimiento» se opera lentamente en las profundidades de la Tierra. El alquimista, gracias a su magisterio, puede acelerar aquel proceso, de modo que se realice en poco tiempo lo que la naturaleza consigue en miles de años.

La obra muestra un carácter peculiar de «experiencia» personal. El autor se refiere a los magníficos experimentos que llevó a término empleando el mercurio y recomienda efectuar detenidas

---

[20] Dom PERNETY: *Dictionnaire mytho-hermetique.* París, 1787. (Hay edición francesa de 1972.) Art. *Basilic.*

[21] GANZENMÜLLER, W.: *Ibid.*

[22] RUSKA, J.: *Alchemie in Spanien.* Angewandte Chemie, 46 (1933). S. 337-340.

— «La participación de España en el desarrollo de la alquimia», *Rev. Inf. y Progreso,* Madrid, 1933, VI, 284-287.

operaciones que confirmen y completen las enseñanzas recibidas de los maestros.

Trata de los «fuegos» que conviene aplicar a la obra, destacando las ventajas del fiemo de caballo para lograr ciertos cocimientos lentos. Se refiere al «fermento» que acrece notablemente las posibilidades de transformación y a las cuatro «operaciones mayores» que debe dominar el experto: la *calcinación* o desecación y desagregación de partes impuras para poder fundirlas mejor; la *ceración*, que consistía en convertir en blanda una sustancia no fusible para trabajarla del modo más conveniente; la *coagulación* o *solidificación*, expresión con que frecuentemente se designaban la cristalización y la precipitación; finalmente la *licuefacción*, según se creía, ponía al descubierto el elemento «agua» contenido en las sustancias tratadas.

Conviene advertir que la obra no se circunscribe a los alumbres y sales, sino que se refiere al mercurio, azufre y sulfuros de arsénico, así como a ciertas piedras preciosas o activadoras. El final se dedica a las sales. En algunas copias esta parte de la obra aparece al comienzo y se suprimió todo lo relativo a las gemas [23].

[23] GANZENMÜLLER, W.: *Ibid.*

III

LA ALQUIMIA EN LA CORTE CASTELLANA



ALFONSO EL SABIO

El enigma del Rey Sabio

Ha habido autores, hasta no hace demasiado tiempo, empeñados en desterrar del orbe a los alquimistas. No podían concebir que el nombre de algún personaje que hubiese dado lustre a la cultura del pueblo pudiese presentar semejante mancilla. Hay a veces un intento anacrónico de modernizar mentalidades mediante un curioso proceso de purificación de escorias que también tiene algo de alquímico y, como todo lo que rodea al sagrado arte, algo de engaño...

Parecía baldón el que un grande hombre, aunque viviese en época y contexto cultural en el que el arte de la «obra mayor» fuese elemento que formaba parte del saber de la época, se hubiera interesado o empeñado en el asunto de la piedra filosofal.

Algo de eso puede ocurrir frente a la figura de Alfonso el Sabio, aquel desventurado monarca que aspiró a dar nombre a toda una era, cegado por el mismo orgullo que le condujera a pretender la corona del imperio. Lo que no consiguió en el terreno de las armas o de la política lo obtuvo con creces, espléndidamente, en el terreno de la cultura. Supo reunir y abrazar el saber de varios mundos y en esa espléndida síntesis aceptó cuanto había sin melindres ni estrecheces.

Rico Sinobas se expresa con estas palabras: «La cábala de los astrólogos toledanos del siglo XIII y la afición de Don Alfonso el Sabio a combinar los misterios, cálculos e interpretación de la filosofía oculta del pueblo hebreo con la astronomía, sólo pueden considerarse como suposiciones cuyo fundamento debe ser la idea muy generalizada de haberse hallado aquel monarca de Castilla rodeado de una pléyade astronómica de sabios rabinos y de algunos sabios más o menos ilustrados para el siglo sobredicho...» [1]. ¿No fue el gran Alfonso quien mandó traducir del árabe al buen castellano aquel formidable tratado de magia que se conoce con el nombre de Picatrix en el año del Señor de 1256?... ¿No queda claro que en *Las siete partidas* sólo se prohiben y castigan las artes adivinatorias y otros encantamientos cuando se operan con avidez y mal fin, puesto que si ayudan al prójimo son más merecedores de premio que de castigo?... [2].

Cierto que Amador de los Ríos, por ejemplo, consideraba que Alfonso nada tuvo que ver con la alquimia por la sencilla razón de que en aquel código condena a los alquimistas.

Vayamos por partes. En el título VII de aquella magistral compilación, dedicada a las «falsedades» y precisamente en su ley novena, puede hallarse este precepto: «Otrosi dezimos que aquellos que cercenaren los dineros que el Rey manda correr por su tierra, que deuen auer pena porende, qual el Rey entienda que merecen. Eso mismo deue ser guardado en los que tinxeren moneda que tengan mucho cobre porque pareciese buena o que fiziesen alquimia engañando los omes en fazerles creer lo que non puede ser según natura» [3].

En el caso de que aquella obra fuese del monarca —parece que su redacción se debió a maese Jacobo el de las leyes— y si se tomasen las cosas al pie de la letra, mediante argumentos de este tipo, uno podría llegar a la conclusión de que el rey, puesto que lo prohibía, jamás alteró la moneda, cosa que Mariana le atribuye. ¿Un monarca del siglo XIII en aprietos económicos, con aficiones por los más diversos saberes... y despreciador de la alquimia?... Difícil cosa de creer es esa.

Pero dejemos sutilezas aparte; en las *Partidas*, que sin duda el monarca revisó, se condena a los embaidores, a los que engañan a «los omes». Y lo de «fazerles creer lo que no puede ser según natura», por el contexto en el que aparece, bien puede entenderse como referido exclusivamente a las artes de engaño que empleaban los falsos alquimistas, los embaidores; no los de superiores alcances...

---

[1] RICO, M.: *Libros del saber de Astronomía del Rey D. Alfonso X de Castilla.* Madrid, 1863-1867, I, págs. 48 y sigs.

[2] THORNDIKE, L.: *Hist. of magic and exp. science.* New York-London, 1964, II, pág. 814.

[3] *Los Códigos españoles concordados y anotados: Código de las siete partidas.* Madrid, 1872, volumen IV. «La séptima partida». Título XXIII, ley 1-3.
Las siete partidas del Rey Sabio D. Alfonso. Barcelona, 1844. Tomo IV, 7. P. Título VII, ley 9.

Si tan enemigo hubiese sido el Rey Sabio de la alquimia, no cabe duda de que habría corregido algunas expresiones que se hallan en los lapidarios que mandara traducir y cuya versión, como las de otras obras, tan de cerca seguía. Atiéndanse sino a estas líneas sacadas del prólogo a los *Libros del saber de Astronomía:* «Et después lo endreço, et lo mandó componer este Rey sobredicho, et tolló las razones que entendió eran soueianas, et dobladas, et que complian et quanto en el lenguage esdreçolo él por sise»[4].

Antes de referirnos a algunos extremos del primer *Lapidario* que el monarca hiciera traducir, no estará de más recordar que fue un devoto de la astrología, entonces inseparable hermana de la astronomía, y que la alquimia bien pudiera presentarse como una astrología aplicada a la vida y transformación de los metales.

¿Cómo aparece la alquimia en este lapidario? Nada menos que como un saber divino, es decir, como algo muy cercano a la contemplación mística que debe concebirse para mejorar las cosas, que no para falsearlas o empeorarlas. «...Por eso los que se ocupan de alquimia, a que llaman la obra mayor, deben parar mientes que no dañen el nombre del saber, pues alquimia tanto quiere decir como maestría para mejorar las cosas, que no empeorarlas. De donde, los que toman los metales nobles y los mezclan con los viles, no entendiendo el saber ni la maestría, hace que no se mejore el vil y dáñase el noble y así hacen gran yerro en dos maneras: la una que van contra el saber de Dios, y la otra, que hacen daño al mundo»[5].

En otros lugares de la misma obra, en relación con distintas «piedras» se halla también referencia a la alquimia haciendo especial hincapié en aquéllas que permiten la «purificación» de los metales e incluso en algún lugar se otorga el nombre de «sabios» a los maestros del arte transmutatorio.

La clave de la sabiduría

El P. Sarmiento, a pesar de que consideraba a la alquimia cosa de engaño, creía que Alfonso era dado al arte. «La mentira de que los griegos hacían oro aún estaba en auge en tiempo del Rey D. Alfonso el Sabio. Encaprichóse de querer hacer oro, y para eso trajo gitanos de Alejandría. Escribió dos libros con nombre de *Tesoro.* El primero no es suyo, sino que lo mandó traducir en castellano del Tesoro de Bruneto Latino, que he visto manuscrito y leído todo. El segundo es el Tesoro de alquimia, cuyo original o copia manuscrita está en la Real Biblioteca»[6].

[4] Tomamos el texto de VERA: *Historia de la Matemática en España.* Madrid, 1931. Tomo II, páginas 81 y sigs. Compárese con la nota que aporta María BREY en su Introducción al Lapidario de Alfonso X sobre este asunto.

[5] Seguimos el texto del *Lapidario* según versión de María BREY MARIÑO, *Alfonso X, Rey de Castilla.* Lapidario. Madrid, 1968, pág. 64.

[6] LUANCO, R.: *Clavis Sapientiae Alphonsi, Regis Castellae.* Madrid, 1899, pág. 2 (63).

Dejando aparte algún error o anocronismo, interesa destacar que durante mucho tiempo fue considerado el culto hijo de San Fernando como hombre interesado por los saberes velados, posiblemente de ahí le vino cierta fama de descreído e impío que también circuló por ciertos ambientes.

El P. Isla en su *Historia de España en verso* dedica al Sabio unas líneas con los reproches que antaño se hicieran a Tales de Mileto:

Alfonso diez, a quien llaman sabio
por no sé que tintura de astrolabio
lejos de dominar a las estrellas
no las mandó, que le mandaron ellas
y mientras mide el movimiento al cielo
cada paso un desbarro era en el suelo.

Consideramos que lo de «tintura» asociada al astrolabio tiene cierta enjundia. Los alquimistas manipulaban «tinturas» para operar sus cambios metálicos, pero debían tener muy en cuenta los movimientos de los astros que medía aquel instrumento.

En el *Theatrum Chemicum*[7], formidable colección de obras alquímicas, aparece un opúsculo titulado *Clavis sapientiae* atribuido a un Alfonso, rey de Castilla, y de la que Luanco hizo concisa exposición.

El autor del apócrifo no se muestra muy versado en historia. Saluda como *superhonoratissimus et fortissimus* a un Alfonso V rey de Castilla y León, hijo del rey Servando y de doña Beatriz. Y si ésta fue la de Suabia y aquél San Fernando, añadiendo además algunas unidades al nombre de Alfonso... podemos aventurar que el embaidor intentaba acogerse al prestigio de que gozó el Rey Sabio.

La obra consta de tres capítulos y en el primero se hace referencia a la relación que existe entre elementos superiores e inferiores, así como a la generación de los mismos, que es por paso de unos a otros. Conviene destacar muy especialmente la importancia que se otorga a la adquisición de un «especial intelecto» para alcanzar el goce supremo que la sabiduría otorga.

Llama particularmente la atención lo que pudiera denominarse «potencia radical áurea» de los minerales, pues según se afirma en cierto pasaje de ese primer capítulo «si no fuera por las diversas acciones e influencias de los cuerpos supracelestes en los inferiores, todos los cuerpos minerales serían puro oro».

Es inevitable relacionar los mitos de una Edad Dorada, época de inmovilidad cósmica y por tanto de inmortalidad, sin influjos de los astros, con esa curiosa concepción cosmológica que vislumbra

---

[7] *Theatrum Chemicum.* Argentorati, MDCLIX-MDCLXI, vol. V, pág. 766.

una potencial perfección metálica alterada por híbridos influjos perturbadores procedentes de lo alto, que actúan como ese temido destino que los hombres imputan a las estrellas.

Estimamos que el pasaje tiene especial importancia, no tanto como documento histórico como por el alto interés psicológico que presenta. ¿Se trata de una constelación de relaciones inconscientes acerca de la génesis de lo valioso?... Ciertamente aparece como una inversión del proceso de perfeccionamiento que, según los alquimistas, se alcanzaba con el paso del tiempo; en este caso, al contrario, la originaria perfección se empaña con el decurso marcado por el movimiento de los astros. El autor de la *Clave* sostiene que se posee originariamente una riqueza que ciertos influjos enmascaran y que se impone recuperar alquímicamente.

En el capítulo segundo se trata de la generación de los metales. Estos se forman del «argentum vivum» y del «sulfur»; sin embargo, no son estos los principios antes de su «congelación». Es decir, hay una «raíz» metálica que se hurta a lo fenoménico. Según asegura maese Belonio, el adepto que aparece en la obra aleccionando al discípulo, el oro se genera a partir de la «comixión» de Marte que es cálido y seco, con Jove, frío y húmedo. Cuesta creer que se trate de los prosaicos hierro y estaño.

El trecer capítulo describe el círculo evolutivo que va desde los minerales a los vegetales para culminar en los animales. Cuando se ha llegado al máximo desarrollo, se recorre en sentido inverso el proceso. En estos movimientos de ascenso y descenso desempeñan importantísimo papel los influjos astrológicos.

No cabe la menor duda de que estamos ante un texto apócrifo, aunque muestra una peculiar posición, posiblemente una de las más originales, dentro de las concepciones alquímicas.

Ramón de Luanco, con gran perspicacia, advirtió que antes de iniciar el proemio aparecía la siguiente expresión: *«Scriptus / Anno / BebeDICtae gratiae, et benIgnae MIserationIs / nobis orsae, &&.»* Combinó de tal modo las mayúsculas que aparecen después de la palabra «anno», que obtuvo la cifra de 1604.

¿Se trata del año en que se efectuó la copia de un documento anterior?... Será el «rastro» que el falsario se permite dejar para dar el toque final a su obra por modo de solución y señal?...

El «Tesoro» del rey llamado el Sabio

Luanco, que fue gran pionero en la búsqueda de documentos alquímicos españoles, cotejó distintas versiones del apócrifo que ostenta el título *Thesoro del Rey Don Alfonso X llamado el Sabio.* Los códices de Madrid, Sevilla y de Palomares reproducen, con pocas diferencias, las octavas de una composición en verso que,

en conjunto, salvando omisiones, alcanza el total de setenta y siete, y que describen los magisterios por las dos vías.

Algunos autores suponen que pudo redactar el texto don Enrique de Aragón, conocido como marqués de Villena, aunque por el ritmo de la composición y las construcciones de la parte versificada parece obra posterior que mantiene formas arcaicas. El gusto por la mitología delata el pleno influjo de las corrientes renacentistas, y algunas expresiones permiten suponer que nos hallamos ya ante una sensibilidad casi barroca.

El proemio del libro primero reza así:

«Fecho por mi Don Alonso, Rey de España, y que he sido Emperador, por que acatando como después de las grandes misericordias que el Señor Dios me tiene fechas, y que la mayor fue darme el beber de la su Sancta Fe, é de las costas naturales, y despues el Reyno de mis Padres; y para mejor lo sostener, quiso darme el alto bien, y haber de la Piedra de los Philosofos, que yo no la buscaba. Por lo qual fallandome tenudo del escribir, fiçe algunos fechos de caridad por las sus riquezas. E maguer sea dicho en los dichos de los Sabios ca el home que ocultare el Thesoro no face caridad (bien que yo no sea menguado de esta) quise ocultar este, ca no fuese entendido salvo de home bueno é Sabio. *Ca non se falla la Sabiduría sin la bondad*, como dixo Salomon. Porque yo dixe: ca seyendo comun, llegaría á las manos de homes non buenos; é porque sepades como fui sabido de este alto saber, yo vos lo dire en Trobas. Ca sabed que el verso face excelentes é más bien oidos los casos. Ca sabemos en como Dios de ellos asaz se place, así lo fizo el Rey David en su Salterio. Yo fui sabido en este gran Tesoro en poridad lo fiçe é con él aumenté el mi saber. E non cuideis que si vos supieredes la çifra fallareis el fecho de la verdad bien esplanado, así como yo lo supe del mi Maestro á quien yo siempre cate cortesia, ca non sera justo reprochar al Maestro, si la su doctrina es de honra é pro»[8].

No reproduciremos *in extenso* las estrofas del *Tesoro* —texto que se conoce también con el nombre de «*Candado*» por las dificultades que entraña su «cifra» o interpretación— puesto que se halla en la obra de Luanco donde se reproducen las variantes. Aquí nos interesa solamente destacar algunos detalles en particular.

Ante todo, llama la atención que se exalte la «obra de íberos», lo cual delata una cierta vocación de unidad, un peculiar sentimiento de comunidad nacional, que no debió de darse en época demasiado temprana. Atiéndase a este detalle:

Tube de suso estudios de Gentes
De varias Naciones, mas no que en tal caso
De los Caldeos ficiese yo caso,

[8] LUANCO, R.: *La alquimia en España*. Barcelona, 1889, II, págs. 167 y sigs.

Ni de los Arabes, Nación diligente;
Egipcios, Syriacos, y los de Oriente
Que el Indico habitan, y los sarracenos.
Ficieron mi Obra Iberos tan buenos
Que honran la parte de nuestro Occidente.

No faltan en la composición los personajes mitológicos, aderezo que se estila en las obras de los renacentistas. Por lo que respecta al asunto, se recoge la tradición alquímica que se basa en el «paso» de unos elementos a otros. Con todo, el autor delata inadvertidamente que hay ya distintos términos y modos de expresar los secretos alquímicos, lo cual es otro indicio de que la obra tiene ante sí una literatura donde se hallan las más diversas alegorías y símbolos.

El nuestro Hermes dice que es el Cielo
E Tierra, mas otros home é muger,
E del Matrimonio suelen façer
Otros Enigmas que sirven de velo;
El infimo Glovo mostrado en el suelo
Le llaman algunos de Agua ó de Tierra;
Otros el frio que al Cálido encierra;
Tanto los Sabios ovieron recelo.

El antiguo Chaos, á mi parecer,
De quatro Elementos bien conglutinado
A este Compuesto es asemejado
Quando diviso se viene á facer
El Cielo y la Tierra por si viene á ser
Una Quinta esencia, esencia de todo,
Porque esta Materia es en atal modo,
Ca todas las cosas viene á componer.

En esta Materia se fallan unidos
Los quatro Elementos en partes iguales
Ca si unos caminan, los otros son tales,
Ca en pos unos de otros se van conducidos:
Si tanto se iguala con sus individuos,
En qual vegetal, animal ó minero
Podeis hallar cosa mejor como espero
Ca vos será qual fue á los sabidos.

En algún lugar los versos aluden a la transmutación de formas como un proceso de regeneración cósmica a través de sucesivas corrupciones:

¿Non viste la Cárcel, que fizo de seda
Por sí el gusano, adonde murió,
E allí su cadáver por muerto fincó
En fuesa que fiço adonde se enrreda
Ca la corrupción en este non veda
De le resurgir en forma distinta
De la su primera, pues nace, é se pinta
Vivo é con alas en forma más leda?[9].

Se hace también referencia a los grandes momentos alquímicos de la división y de la recomposición, que convierten al artista en poco menos que demiurgo de un curioso proceso de alcance místico en el que se vive la emergencia de nuevas formas purificadas del seno de un caos desarticulado.

Después de este Caos *ser dividido*
Seredes tenido de lo concertar
E así ser guisado de vos lo juntar
E faced el Mundo que fue desunido:
La sola materia que alla al escondido
En el fonfo del vaso se falla, tened
Molida, con esto Amigo sabed
Que en vidrio el compuesto ha de ser metido[10].

DON JUAN MANUEL

La alquimia en el Libro de los enxemplos

Desde antiguo se sabe que el «ejemplo» es buena cosa para la enseñanza. Si la imagen seduce, deja su huella. Ya lo vedantistas de aquella secta, que concebía la realidad como ilusión, acostumbraban a decir, para aproximar al discípulo a idea tan peregrinas como era concebir la naturaleza de las cosas como pura ignorancia, que se utilizase el procedimiento de «poner melaza en la lengua», lo cual también expresa el pueblo llano, aplicado a cuestiones de menor especulación, cuando dice que se «dora la píldora» [11]. Hay una peculiar función expositiva al ofrecer las cosas, más o menos abtrusas, por el lado bueno... Pues bien, el infante don Juan Manuel, sobrino de Alfonso X el Sabio, sabía muy bien que, para que la enseñanza aprovechase, debía impartirse «con falago et sin premia» y en sus obras, de acentuado carácter didáctico, está dispuesto a ofrecer «palabras falagueras et apuestas» al objeto de que el lector se nutra con deleite.

[9] LUANCO, R.: *Op. cit.*, pág. 179.
[10] — *Op. cit.*, pág. 190.
[11] El procedimiento expositivo de «poner melaza en la lengua» se expone en G. LANDOY, S. J.: *L'ontologie du Vedânta*. París, 1932, pág. 100, nota.

«Esto fiz según la manera que hacen los físicos, que cuando quieren facer alguna melicina que aproveche al fígado, por razón que naturalmente el fígado se paga de las cosas dulces, mexclan con aquella melecina que quieren melecinar el fígado, azúcar o miel o alguna cosa dulce; et por el pagamiento que el fígado ha de la cosa dulce, en tirándose para sí, lleva con ella la melecina quel ha de aprovechar...» [12].

El Libro de Patronio o Conde Lucanor «es partido en cincuenta enxemplos que dio Patronio al conde». El conde Lucanor pregunta a Patronio, su consejero, diversas cuestiones a las que éste responde con enjundioso ejemplo.

Sabía muy bien el infante Juan Manuel que un señor debe estar precavido respecto a las promesas de ciertos embaidores que se presentan cual alquimistas.

En una ocasión el conde Lucanor acude a su fiel consejero Patronio para que le aleccione respecto a lo que debe hacer en cierto negocio. Le han pedido medios para comenzar cierta obra en la que por «un dinero habría diez».

Patronio le expone un «enxemplo» indicándole respetuosamente: «para que en esto fagades lo que vos mas cumple et fuese vuestra pro».

Según refiere el enxemplo XX, un gran golfín, golhim o golonquín —según las variantes, cosa que aquí no importa— «había muy grant saber de se enriquecer et salir de aquella mala vida en que estaba» [13].

El pícaro aquel se entera de que cierto monarca anda metido en devaneos de alquimia y concibe una treta para sorprender la ingenuidad del incauto. Toma cien doblas, las lima y «con otras cosas más que puso» formó cien «pellas» o pelotitas, cada una de las cuales pesaba una dobla.

Marchó hacia la ciudad donde se hallaba el monarca y con indumento de mercader ofrece las bolas a un especiero: aquéllo es *tabardit*, algo indispensable para conseguir obra de alquimia. En resumen: vendió todas las «pellas» por un par de doblas.

«Et aquel golfín moró un tiempo en aquella villa en manera de home muy sosegado, et fue diciendo a unos et otros en manera de poridad que sabía facer alquimia. Et estas nuevas llegaron al rey, et el rey envió por él, et preguntóle si sabía facer alquimia; et el golfín, como quier que le fizo muestra que se quería encubrir et que non lo sabía, al cabo dióle a entender que lo sabía; pero dijo al rey que le consejaba que en este fecho non fiase de home del mundo nin aventurase mucho de su haber; pero que si quisiese que probaría ante él un poco, et que le mostraría lo que ende sabía. Et le gradesció el rey mucho, et parescióle que

---

[12] Don Juan Manuel: *Libro de los Exemplos.* Bibl. Aut. Esp. Madrid, 1860, pág. 369.
[13] — *Op. cit.,* pág. 387.

según estas palabras non podía ende haber daño ninguno, et estonce fizo traer las cosas que quiso, et eran cosas que se podían fallar; et entre las otras cosas mandó traer una pella de *tabardit* et todas las cosas que mandó traer nos costaban más de dos o tres dineros.» Se adivina el proceso: se obtiene oro a bajo precio. El rey queda subyugado. El golfín asegura que le ha enseñado cuanto sabía. El rey ensaya «de fazer oro» con doble receta y dobla el oro «et ansí como fue cresciendo la receta, ansí salió peso de doblas». Todo iba bien hasta que el famoso *tabardit* se agotó. Como es de suponer, entonces ya no aparecía oro. Manda el soberano a por el golfín y le dice «que non podía facer el oro como solía». Este le indica que le falta aquella sustancia sin la cual es imposible lograr la operación. En resumen: el rey encarga al pillastre que le adquiera una gran cantidad de *tabardit*, pues como era de esperar el alquimista le aseguró que sabía dónde podría mercarlo «Estonce contó el rey lo que podía costar la compra et la despensa para el viaje, et montó todo muy grand haber; et desque el golfín lo tuvo en su poder, fuese su carrera et nunca tornó al rey, et ansí fincó el rey engañado por su mal recabdo...».

El soberano se percata de que aquél era viaje demasiado largo y ordenó que se fuese a la casa del golfín en la que nada hallaron excepto un arca cerrada que llevaron al rey. En el interior había un escrito que decía así. «Bien creo que non hay en el mundo *tabardit;* mas saber que vos he engañado, et cuando yo vos decía que vos faría rico, debiéradesme decir que lo ficiese primero a mí, et me creeríades.»

Patronio termina su enxemplo indicando al conde: «Et vos, señor conde, si quisierdes que vos non tengan por home de mal recabdo, non aventuredes por cosa que non sea cierta tanto de lo vuestro, que vos arrepintades si lo perdierdes, por fiucia de haber grand algo siendo en dubda.»

El conde halla bueno el consejo, siguiólo y todo le fue bien. Vio don Juan que era este un buen «enxemplo» e hízolo escribir en aquel libro redondeando la exposición con una moraleja:

Non aventures mucho la tu riqueza
Por consejo de qui ha grand pobreza.

Ese antañón ejemplo que, sin duda, procede de algún antecedente árabe y que Juan Manuel tomó de Llull, se convirtió en un tópico. Será utilizado a lo largo de los tiempos como prueba de que la alquimia sólo es un arte de engaño o que, al menos, en determinadas circunstancias solamente es artificio de embaidores.

El «ejemplo» aparecerá de nuevo en Feijoo pero en aquella circunstancia ya se dan datos concretos: el engañado fue Ernesto, marqués de Bade. El benedictino gallego nos advierte que el «chis-

te» aparece en varios autores. La historieta aún se repite en el *Repertorio* del abate Migne, publicado a mediados del siglo XIX.

Paralelamente a las obras de alquimia, aparece en el siglo XVI un género que combate la práctica y que adquiere particular desarrollo a comienzos del siglo XVIII. En el mismo, junto a consideraciones de carácter teórico, desarrolladas con criterio más o menos escolástico, o bien con referencias a ciertos experimentos, se aportan también los «grandes fraudes» llevados a cabo, con mayor o menor fortuna, por los maestros del engaño. Sin duda la obra que mayormente influyó en los curiosos y estudiosos fue la de Geoffroy l'Aîne con su memoria de 1722 titulada *Des supercheries concernant la pierre philosophal*. Posiblemente Feijoo conociera el escrito, pues estaba muy atento a este tipo de comunicaciones y concretamente hace referencia a una disertación de «Godofredo el Cadete» de 1728 que se refería a las aparentes transmutaciones metálicas [14].

DON ENRIQUE DE VILLENA

Los engaños de la ambición

A Enrique III de Castilla, llamado el Doliente, le agradaba doña María de Albornoz, esposa de su primo don Enrique de Villena o de Aragón. Este había pedido al rey el título de marqués de Villena, cosa difícil de conseguir, por lo que hubo de conformarse con el señorío de Cangas de Tineo con título de conde. Pero don Enrique de Aragón era hombre que aspiraba a honores y encubramientos y llegó a solicitar el cargo de gran maestre de la orden de Calatrava, al fallecer don Gonzalo Núñez de Guzmán que lo ostentaba. Como es de sospechar, peticiones semejantes no redundaban en beneficio de la estabilidad conyugal.

Para alcanzar la dignidad deseada, había grave impedimento... era hombre casado, no religioso. Pero es sabido que pueden resolverse muchos inconvenientes cuando hay verdadero empeño y el poder de un monarca de por medio. Paralelamente a las ambiciones del marido, la mujer tenía también sus debilidades. En alguna crónica se expone así el plan que el monarca propuso a la esposa de don Enrique de Villena: «...a la cual hizo que dixese que don Enrique era impotente, e por eso se quería meter a monja, é que después de Maestre él, habría dispensación del Santo Padre para casar, é la sacaría del Monasterio de Santa Clara de Guadalajara, donde la llevó a meter monja el ministro Fr. Juan Henríquez» [15]. Estuvo en el convento algunos días, sin estar sometida a religión, hasta que el rey mandó por ella para convertirla en su manceba.

[14] FEIJOO, B. J.: *Teatro crítico universal*. Tomo 5, disc. XVII, pág. 396.
[15] GARCÍA SANTA MARÍA, A.: *Crónica de Juan II*. A. XXVIII, cap. VIII.

Conviene advertir que, según refiere Fernán Pérez de Guzmán, el de Aragón «era inclinado al amor y a las mujeres» [16] y para mayor detalle debe señalarse que tenía dos hijas bastardas, de modo que lo de la impotencia debe tomarse *cum grano salis.*

Se llevaron adelante los asuntos. El rey intervino en la elección del gran maestre de Calatrava para que recayera en don Enrique, aunque le hizo renunciar al señoría de Cangas. Y en la iglesia de Santa Fe de Toledo, se leyó la sentencia de anulación del matrimonio y aquél tomó hábito sin hacer noviciado... A pesar de todo, un grupo de caballeros se reunió en la villa de Calatrava y recayó la elección en don Luis González de Guzmán, que aceptó la dignidad, aunque estimó prudente ausentarse del reino.

Don Enrique de Villena, gran maestre de Calatrava, sin esposa incómoda, asistió a las cortes que se celebraban en Toledo en 1406 con todos los honores que su dignidad exigía, pero poco había de durarle el gozo... Murió el rey aquel año y los de Calatrava negaron obediencia a don Enrique «por los muchos desaguisados y sinrazones» que le habían conducido al maestrazgo.

Hubo cisma en la orden e incluso algunos encuentros de armas, pero finalmente el capítulo general de la Orden declaró nula la elección de don Enrique y se logró la excomunión de cuantos caballeros le prestasen acatamiento. Por si fuera poco, el papa no sancionó la anulación de su matrimonio y le ordenó que viviese con su mujer. Así quedaron las cosas y no es de extrañar que don Enrique se diese a los diablos y a las artes hechicerescas.

En 1417 solicita de la viuda de Enrique III, por mediación del arzobispo de Toledo don Sancho de Rojas, que le sea concedido el señorío de la villa de Iniesta, el cual logró tras súplicas y penosas gestiones.

Maestro de encumbrado saber

Nuestro personaje sentía dentro de sí la invencible necesidad de aparecer como «gran maestro»... Ya hemos visto que no pudo serlo a comodidad en el seno de la orden de Calatrava. Pero había otras posibilidades. Dádme una vocación y hallaré una oportunidad, parece proclamar la inclinación humana... Don Enrique tenía talentos para muy peculiares cosas. Fernán Pérez de Guzmán nos indicará que era hombre de «muchos lenguajes» y nos alecciona acerca de su innata capacidad para adquirir conocimientos: «Naturalmente fue inclinado a las ciencias y artes más que a la caballería, é aun a los negocios del mundo civiles ni curiales; ca non habiendo maestre para ello, ni alguno le constriñendo a aprender, antes defendiéndogelo el marqués, su abuelo, que lo quisiera para caballero, en su niñez, cuando los niños suelen por fuerza

[16] PÉREZ DE GUZMÁN, F.: *Generaciones y semblanzas.* XXVIII. Ed. Riv. Madrid, 1860.

ser llevados a las escuelas, él, contra voluntad de todos, se dispuso a aprender; é tan sotil é alto é ingenio había, que lijeramente aprendía cualquier ciencia y arte a que se daba; ansí que bien parecía que lo había a natura»[17].

Su connatural afán de adentrarse en los más variados conocimientos y su anhelo de sobresalir, por mostrarse cual maestro, debió de llevarle sin duda a iniciarse en saberes vedados, a pesar de los remilgos que se permite en algunos de sus textos, cuando precisamente se refiere a ellos. Por las expresiones que se hallan en algunos documentos que le dirigían y por el modo de contestarlos, podría suponerse que estableció posiblemente alguna secta de superior ilustración donde pudiera dar cumplimiento a su empeño de afirmarse como un verdadero soberano en el mundo del saber.

Don Enrique debió de quedar hechizado por el mundo trovadoresco con sus certámenes poéticos de encumbrado alegorismo, con el peculiar *parlar clus*, en el que pueden rastrearse ciertas connotaciones de sabor alquímico.

Henri-Irénée Marrou ha destacado el importante papel que Barcelona desempeñó como ciudad frecuentada por trovadores[18] y don Enrique, acompañando a Fernando de Antequera, quiso restaurar en la Ciudad Condal los famosos *Consistorios* de la gaya ciencia.

Los poetas se reunían en el palacio que habitaba don Enrique y desde allí, en corporación, precedidos por los maceros y con los ujieres que portaban los libros del arte, se encaminaban al convento de San Francisco, preparado para solemnidad semejante con tapices y colgaduras... Es inevitable subrayar el detalle de que sea precisamente el templo de este santo, algunos de cuyos seguidores tan inclinados se mostraban hacia las inquietudes alquímicas.

Sobre un estrado, sentábanse los mantenedores y en medio de ellos, tenía su lugar don Enrique. Cuando acudía el monarca, éste se sentaba a la derecha de la que pudiéramos llamar presidencia... ¡Que satisfacción para el señor de Iniesta presidir do se hallaba un rey!

Frente a los mantenedores, elevábase una especie de altar, cubierto con paños bordados en oro, donde se admiraban los libros del saber y la «joya» que constituía el premio del ganador. Los trovadores se hallaban distribuidos en doble fila semicircular tras el lugar de los libros y la joya, y frente a los mantenedores.

Había secretarios que tomaban nota del acontecimiento destacando todos los detalles de la ceremonia. Llegado el momento, uno de los mantenedores iniciaba la sesión pronunciando un elogio de la gaya ciencia. Luego, un macero señalaba el momento en que

[17] PÉREZ DE GUZMÁN, F.: *Op. cit.*
[18] MARROU, H. I.: *Les trovadours* (s. l.), 1971, pág. 175.

los poetas podían dar lectura a sus composiciones. Llevaban sus obras «escritas en papeles damasquinados de diversos colores, con letras de oro é plata, é iluminaduras fermosas, lo mejor que cada uno podía».

Tras la lectura de las obras, venía una reunión secreta para calificar a los concurrentes. Y don Enrique, en las sesiones a las que asistió, acostumbraba a pronunciar una alocución celebrando a todos los concurrentes y de modo especial al ganador.

Después de la ceremonia, era costumbre regresar en comitiva al palacio donde se obsequiaba a los participantes con vinos y confituras y cabe imaginar la satisfacción de don Enrique al saber que «los hijos de Apolo le señalaban por príncipe dellos»[19].

Don Enrique no sólo compuso el *Arte de Trovar* para difundir en Castilla los modos y estilos de la gaya ciencia, sino que logró entusiastas secuaces que le proponían alegóricos enigmas, le consultaban sueños y visiones y le honraban en todo momento como maestro excelso. Uno de esos fue Alfonso de Cuenca, físico del rey Juan II, el cual envió a don Enrique una cuestión que había de dar pie al señor de Iniesta a que escribiera el *Tratado de la lepra.*

Don Alfonso, según se refiere, hállase durmiendo en apacible sueño, «veyéndose en delectoso vergel por alcanzar un hermoso fruto, tengo que fuese espiritual...». Coge la rama con una mano y cuando iba a alcanzar lo apetecido con la otra, fue despertado de su sueño «ca sentí entrar una vieja tosiendo, y de muy vieja edat, la cual, en el tosido, se me recordó que en mi niñez la había conocido. E dormitando yo dive: ¿Quién anda ahí? Respondió: —Yo, la que te había tan olvidado como tu a mí. Enviame tu señor D. Enrique, al cual tu amas servir; toma la letra y responde. Yo dixe: —Luego, luego. E a tiempo tomé la péñola y escrebí; por lo cual tengo que convernía a la vuestra alta ciencia muchas emiendas facer a los errores que aquí se escriben».

Adviértase el estilo de los asuntos que ocupaban a los amigos y secuaces de don Enrique y el encumbrado tratamiento que le daban, cual si se tratase de un mistagogo o gran maestre de una secta.

El núcleo del «asunto» propuesto radica en los textos bíblicos que se refieren a la lepra de las vestiduras y paredes[20].

Estimamos que merece atención el texto de don Enrique relativo al asunto: «Maestre Alfon: Vi un escripto por Juan Fernandez de Valera, menor en días, a mi enviado, que parecía enviado por vos, responsivo a la cuestión que, mediante el susodicho, nos preguntó de la lepra por la ley de escriptura expresada, que en

---

[19] COTARELO MORI, E.: *Don Enrique de Villena. Su vida y sus obras.* Madrid, 1896, páginas 45 y sigs.

[20] COTARELO MORI, E.: *Op. cit.*, págs. 58 y sigs. Las referencias a la lepra se hallan en el *Levítico*, c. XIII, v. 47 a 59; cap. XIV, v. 34-38. El tratado de la lepra se halla en el manuscrito 6.599 de la B. Nac. Aparece en casi todas las colecciones de sus obras.

las paredes y preseas de la casa contesce por malicia contagiosa, donde declarastes vuestro parescer cerca dello poniendo metaforado sueño. Por el cual entendí reposo de vuestro entendimiento que se falló en el vergel del saber. E ya pasado por muchas experiencias querés el fruto coger del cognoscimiento de la verdat y de buenas costumbres. E ya tenés bajada la rama corporal, habiendo domado los sensuales apetitos, queda bajés la otra meitad de las cogitaciones, que nunca se doblegan fasta el postrimero de la temporal vida instante. Por la vieja que vino a vos, entiendo la ley mosaica, si quier de Scriptura, que por su antigüedad y nombre femenina, por vieja la significastes, usando de la figura de prosopopeya...»

Don Enrique se referirá a la lepra como «dolencia mala que viene de esparcimiento de la cólera negra por todo el cuerpo, corrompiendo la complixión de los miembros y figura de aquéllos». Dirá que se forma en las paredes de los edificios por el polvo que se pega a ellos y después de algunas consideraciones de carácter físico, pasa a referirse a la lepra del alma que descompone las potencias y virtudes de ésta como acontece con los órganos del cuerpo.

Don Enrique menciona a un tal Agebel y a su obra *Summa perfectionis*, por lo cual podemos saber que se trata del famosísimo Geber de los alquimistas. En el conjunto de textos que se amparan bajo el nombre de Geber se describe *in extenso* las impurezas o imperfecciones de los metales como «lepra». Para los alquimistas la «lepra» correspondía a la impureza terrena, a la intrínseca heterogeneidad de los compuestos, al pecado original cósmico. Sin embargo, la enfermedad de los metales muéstrase como algo accidental, y por ello, como todas las enfermedades, puede llegar a curarse[21].

Hallamos en esta obra de don Enrique de Villena una idea muy interesante y quizá peculiar de la alquimia hispánica, a saber, la de que existió una perfección áurea que ha degenerado o enfermado. Señalará que el plomo fue oro que, por lepra, quedó «oscuro e inmundo». En este texto se refiere a la obra *Turba philosophorum* atribuyéndola a un tal Rocinus.

El objeto de la *Turba* es presentar una magna asamblea de filósofos alquimistas convocada por Pitágoras para establecer los orígenes de la alquimia, sus fundamentos y el arte cumplido de la transmutación. El texto aparece como el acta de tan solemne conciliábulo. Según Ruska, se trata posiblemente de una traducción árabe cuyo texto originario pudo redactarse entre los siglos VIII y X[22]. Algún autor estima que la versión latina pudo llevarse a cabo hacia mediados del siglo XII.

---

[21] Dom PERNETY: *Dict. mytho-hermétique*. París, 1787.
[22] RUSKA, J.: *Turba Philosophorum. Quellen und Studien zur Geshishte der Natuswirsenchaften und der Medizin*. I, 1931.

Nos dirá don Enrique que Rocinus se refirió a la lepra de los metales y que «el orín que viene en el hierro y arambre es lepra de estos cuerpos».

«Pues yo veré tus cielos, obra de tus dedos...»

A don Juan Fernández de Valera, al que ya dirigió Enrique de Villena una *Consolación* por la muerte de una hija, brinda también una exposición del cuarto versículo del *Salmo VIII* donde hallará, como era habitual en él, ocultas profundidades de sentido.

«Quoniam videbo caelos tuos, opera digitorum tuorum: lunam et stellas quae tu fundasti. Esto reducido al romance o lengua vulgar suena: Ca yo veré tus cielos, obra de tus dedos, luna e estrellas que tu fundaste...»

Señalará que en este versículo «el profeta muchos descubre secretos grandes de doctrina y vuelve intrincadas cuestiones». Explica que al referirse a la Luna, alude también al Sol que en ella se refleja y que al referirse a las estrellas, se hace también alusión al astro rey.

Podría parecer exagerado querer hallar un sentido alquímico a ciertas expresiones... con todo, se refiere a la obra *De mineralibus* de Alberto Magno, a los *Secretos* de Hermes y al *Libro de la quinta esencia* que atribuye a Juan de Roca y que no es otro que Rupescissa, autor muy leído en tierras de Levante. También se habla de un *Arte de oración* de Raimundo Lulio, que quizá pudo corresponder al *Art de contemplació* que aparece en el *Blanquerna* o quizá al primerizo *Llibre de contemplació*, obra en la que se incluye un arte de oración y donde, mal que les pese a algunos, se hace referencia a la forma áurea que puede lograr la alquimia [23].

No puede olvidarse que la alquimia incluye en su aspecto especulativo una dimensión contemplativa y en estas obras lulianas se persigue, sobre todo, una visión de la divinidad a través de los destellos que infunde en el alma. En la segunda, de modo específico, se alude a los secretos que revela la interior iluminación divina y se recomienda el uso «trovadoresco» de símbolos y alegorías como imágenes que, a modo de peldaños, permitan columbrar al divino amante. Al final de la obra luliana se alude específicamente a los procedimientos del trovador que se «gloría de su amor para embellecer sus obras» [24].

¿Es aventurado aplicar al señor de Iniesta, descendiente de los reyes de Aragón, el apelativo de «lulista»?...

---

[23] RUSKA, J.: «Turba Philosophorum. Una obra fundamental de la alquimia en la Edad Media». *Rev. Investigación y Progreso*, año IV, 1930.
LLULL, R.: *Llibre de contemplació*. Cap. CCCLXVI, iv, 26. Obres essencials. Barcelona, 1960.
[24] LLULL, R.: *Op. cit.*

Dirá a Fernández de Valera: «Confortevos Dios en la imitación de esta divina Salmodia, é dé noticia de los secretos en ella tesaurizados a mejoramiento é consolación de la vida del Supremo Bien, a quien plega tenernos en su guarda...»

¿Imitar la salmodia?... ¿Hacer obra divina cual Luna que es también Sol?... ¿Alquimia?...

Caballero de doce hazañas

Parece ser que el mucho afán de don Enrique por allegarse saberes agradaba poco a los de su clase. En alguna crónica se deja dicho que «este caballero fue muy gran letrado é supo poco en lo que le cumplía». Fernán Pérez de Guzmán indicará, por su parte, lo siguiente: «E ansí en este amor de las escripturas, no se deteniendo en las ciencias notables é católicas, dexóse correr a algunas viles a raeces artes de adevinar e interpretar sueños y esternudos y señales, e otras cosas tales, que nin a principe real, e menos a católico cristiano, convenía»[25].

¿Que la imagen de don Enrique no agrada a los caballeros? Es cosa de poca monta. Don Enrique va a presentarles un modelo, un prototipo. Nada menos que a Hércules a través de sus «doze trabajos». Las hazañas del esforzado caballero, en quien se han simbolizado las virtudes y la figura del héroe, constituirán para Enrique de Villena la urdimbre de una amplia interpretación alegórica. Su propósito, una vez más, es convertirse en maestro. «Por manera que sin enseñamiento de sçientífico mostrador vuestro entendimiento caballeril comprenda el fruto de queste tractado e pueda en otros comunicando traspasar»[26].

A pesar de las alegorías, estamos ante una obra de «divulgación», no de iniciación. Posiblemente esto explique la total ausencia de referencias a la alquimia y a los grandes filósofos herméticos. Sólo aparece una leve referencia a Roberto de Nápoles, tan celebrado por los alquimistas, pero aquí muéstrase como poeta y nada se dice de su presunto interés por los asuntos de la piedra filosofal.

Con todo, el modo de exposición y el objetivo didáctico no le resta altura al empeño. Se habla de la cosa pública como de un «cuerpo místico» y se indica a los caballeros que son los brazos de ese cuerpo ordenados a defender, a la guarda y reposo de los restantes miembros. Se señala que todos los buenos ciudadanos deben ayudarse «en una hermandat, non dando logar a que alguno por poderoso que sea les tuelga o quebrante sus libertades e buenas costumbres»[27].

25 PÉREZ DE GUZMÁN, F., *Op. cit.*
26 VILLENA, Enrique de: *Los doze trabajos de Hércules.* Real Academia. Madrid, 1958 (10, 18).
27 VILLENA, Enrique de: *Op. cit.*, págs. 37 y 54.

Dirá que los maestros son comparables al firmamento, al Sol, a la Luna, a las estrellas, pues los tales, para llegar a serlo, deberán imitar la incorruptibilidad celestial, la claridad del astro rey y la limpieza del de la noche.

En algún que otro lugar se hallan interesantes comparaciones que parecen apuntar bastante lejos, aunque las analogías resulten un poco forzadas. Así el ladrón Caco equivale a la disolución de ciertos procesos psíquicos que se amparan en la oscuridad de una cueva, pero Hércules abrirá boquete en la parte superior «E entonçes es abierta la cueva e visto por ojo inteligible el ladrón de la disoluçión, e es fecho claro el lugar que primero por ignorançia escuera era» [28].

Se dice en el capítulo cuarto, relativo al jardín de las Hespérides, que el hombre sabio y entendido planta en la tierra de su naturaleza, seca y arenosa, «la huerta de diversas e departidas sçiencias siquiera saberes que produzen fructos de oro por excelencia o mejoria». El árbol de filosofía ofrece el mejor fruto, pero se halla guardado por el dragón que corresponde a la «intrincaçion e subtileza» del alto saber. Hércules anhela conseguir el mayor fruto, no se detendrá en los árboles menores y con trabajo continuado «vençe la rudidad suya» que le impide coger «la mançana de tanto preçio»... [29].

El arte de trinchar

En 1423 y a ruegos de Sancho de Jaraba, Cortador mayor del rey Juan, redactó don Enrique su *Tratado del arte de cortar del cuchillo,* obra que en el siglo XVIII se dio a la estampa con el nombre de *Arte cisoria.*

Aparte el grandísimo interés que la obra ofrece por las noticias sobre sustancias, condimentos, modos y formas en lo relativo al arte de la mesa, brinda a los estudiosos de la alquimia algunos indicios e indicaciones que no son para omitirlos: se hace referencia al monje Teófilo, en cuya obra *Schedula diversarum artium* —según decir de Ganzenmüller— se halla la más antigua fórmula de la alquimia occidental. Ya hemos indicado que parece datar del siglo X y aporta procedimientos para fabricar objetos litúrgicos y no pocas indicaciones para obtener «oros»... Don Enrique cita la obra como *Summa de las artes mecánicas,* y hace referencia a la misma al enumerar las distintas artes entre las que incluirá la de trinchar las carnes.

También asoma entre líneas el nombre de Hermes y poco más se ofrece sobre el asunto. Se habla, eso sí, de los «misterios del fuego» como digestión exterior, pero al tratar de las digestiones

[28] *Ibid.,* págs. 102, 18.
[29] *Ibid.,* págs. 10, 15 y sigs.

interiores del organismo —tema utilizado posteriormente como término comparativo con los procesos del arte por algunos alquimistas— nada dice ni apunta acerca de los procesos de la «obra».

Más atención merezca quizá la referencia a un «entendimiento collettiuo» que «en uno» piensa las cosas ...lo cual, si no hay error de interpretación, ha de hacer las delicias de los junguianos [30].

El enigma del Pseudo-Villena

Aporta Luanco el texto de cierta carta que los «veinte sabios cordoveses» enviaron a don Enrique de Villena al que saludan como excelso y poderoso maestro en los saberes arcanos y en la obra de prodigios. Ya hemos indicado el carácter de grupo cerrado que pretendía mostrar aquella «congregación de los buscantes».

Ahora bien, hay un detalle curioso: en la carta de los cordobeses aparecen ciertas construcciones que se encuentran con frecuencia en otras obras de Villena, Si fue falsificación, se impone reconocer que el embaidor procuró imitar bastante bien las características «trasposiciones» del señor de Iniesta. Atiéndase a algunas formas que aparecen en la obra *Arte cisoria:* «non pudiendo la cruda digirir vianda...», «al menos grande durar fisieron tiempo...», «cerça de los que en estas se usa cortar partes...», «fasta que en el hueso poca quede carne...», entre otras. No hay obra de Villena en la que no aparezcan. Es fácil hallarlas también en *Los doze trabajos de Hércules.* Véanse algunas: «...que aquella que diabólica más que humana fazian execuçion», «...si pudiera aquellas derribar cabeças...», «conpone la piel de la engañosa sierpe tinta de biuos e plazenteras de ver verduras...».

Precisamente en la carta «de los veinte» hallamos algunas harto significativas: «...de la otra parte algunas evidencias e señales confortan la esperanza al deseado vengamos fin creemos, pero sin mayor calor de saber e serenidad de más vivo consejo no podamos tanto debellar contrarios pensamientos». Un poco más adelante puede leerse: «Por lo cual con quanta humildad y rreverencia podemos e imploramos por vuestra carta responsiva seamos desnubilados de las dudas que el nuestro faze vacillar entendimiento... a la fin los materiales necesarios por intelligibles destarar palabras...» [31].

No es esta la única construcción que sorprende. Ciertos usos del participio y la anafórica utilización de la partícula «e» llaman también la atención. «Recordándonos bien quando antes nos otros fecistes descender las palomas que pasaban por el aire volando, e las tomabamos a nuestro placer las que queríamos, dexando las otras por virtud de palabras, e fecistes envermejecer el sol, ansi

[30] VILLENA, Enrique de: *Arte cisoria.* Barcelona, 1879. Pref., pág. 7.
[31] LUANCO, R.: *La alquimia en España.* Barcelona, 1889, I, pág. 10.

como si fuese eclipsado, con la piedra heliotropia, e nos contastes cosas por venir, que después habemos visto, con la piedra chelonites, e vos escondistes de nuestra vista con la hierba andromeno, e conjelastes e fijastes el mercurio con la salsedumbre de las aguas agudas que habíades separado, e fecistes tronar e llover dentro de la cámara con el baxillo de arambre e forma de calentador, e condensastes e conjelastes el aire en forma de esphera lucia con el zumo de la hierba y el opio esparcido. E oimos de vuestra boca secretos que nunca pensamos alcanzar e agudezas no acostumbradas en cada una de las sciencias. E sin duda presumimos que mayores cosas estan escondidas en el vuestro entendimiento...» [32].

Siempre habrá quien señale que las trasposiciones son cosas que se producen con frecuencia en la copia o transcripción. Y de hecho se ha señalado precisamente que el cambio de orden de las palabras es una de las libertades que los copistas se permitían. Por lo que se refiere al uso anafórico de la partícula «e», operador coordinante, puede decirse que es cosa de la época...

Quede lo indicado como simple sugerencia. ¿Se imitó el giro peculiar del marqués?... ¿Se trata de algo poco relevante para establecer un criterio estimativo?... ¿Pudo don Enrique redactar la carta de los «veinte de la compañía» para satisfacer su neurótico anhelo de excelsitud?... Apresurémonos a decir que la mayoría de cuantos se han referido a las cartas las han tenido por apócrifas.

La respuesta del Pseudo-Enrique

El texto que se aporta en la obra de Luanco —«*ad verbum*» por lo que respecta al comienzo y al final de la epístola— en respuesta a los veinte sabios cordobeses, presenta también en las partes literalmente transcritas, giros muy peculiares que recuerdan el modo de decir del señor de Iniesta: «A los fijos del sauer ayudados en nuestras congregaciones buscantes las uías por donde artificiosamente a las obras que natura face podáis llegar, escudriñando e ynterpretando los dichos filosóficos, ansí por theoricas como practicalmente, salud con muchedumbre de bienes...»

No puede dejarse de advertir el uso de un participio oracional, la trasposición y la peculiar supresión de la desinencia del primer adverbio cuando aparecen dos, como se estila en catalán, formas habituales en los textos indiscutibles de don Enrique.

Ciertamente el texto que viene a abreviar el contenido de la epístola es, sin duda, bastante posterior; pero estimamos que Cotarelo se mostró bastante duro al juzgarlo. «La contestación de D. Enrique es una jerga alquímica muy pesada y muy necia, en la

[32] *Ibid.*, pág. 11.

que ni siquiera se procuró imitar el estilo del autor de *Los trabajos de Hércules*» [33].

Manifiesta don Enrique, «para que los saberes no se pierdan», que tras vigilias y continuas experiencias, yacía en su casa pensando en los grandes secretos que alcanzaron los antiguos y que en sus obras trataron, «specialmente en las transmutaçiones de los metales por manera alquímica, affirmósenos una tal opinión que quanto en esto dijeron fuese decepción, y no alguna cossa quanto a perfección, y aunque dixesen verdad en algunas coloraçiones o aluaciones e ligas de metales, ésta no es la que vosotros buscáis» [34].

La fatiga le vence y tiene entonces un curioso sueño alegórico. Se le aparece un hermoso mancebo de rubios cabellos, con ropa de muchos colores. Iba cabalgando en un pavo y llevaba en una mano una pluma blanca y en la otra una tabla enyesada con caracteres de aritmética y geometría. De una cinta, le colgaba llave muy hermosa.

El mozo invita al visionario que le acompañe a lo largo de un bosque frondoso. Llegan ante un palacio «de marmol muy labrado» cuya puerta se halla cerrada. Sobre ésta, en caracteres de oro, puede leerse la siguiente inscripción: *Ars imitatur naturam.* Logran entrar, pero se hallan ante una «cerca», llaman a la puerta.

Entre tanto, don Enrique pregunta al mancebo quién era. Le contestó que Hermes, el escribano del Sol y vecino de la Luna, amigo de los colores. Luego éste le muestra lo que se hacía en el primer cerco. Había artífices que se ocupaban en diversos menesteres: unos se dedicaban a hacer jabones, otros cal, otros sustancias de distintos colores, otros estaban soldando hierro, otros labraban plata... «para las quales cosas había innúmeras herramientas y vassos; y porque estos secretos son ya vulgares por el mundo, se abrió presto la primera puerta».

Un hombre «mal arropado, pero con gesto fermoso» les abre para que puedan entrar en el cerco siguiente. Hermes se transfigura entonces adoptando forma alada; tomó una vara en la mano y su indumento adquirió peculiar blancura. Dejó todo cuanto antes traía, excepto la llave. «Lo cual fiço por çincio raçones: La primera, porque el color blanco es más pareciente que los otros colores, y porque se tratan aquí cosas más sotiles. La segunda, por significar su velocidad para esto tomó alas, y por que prender no le puedan los de aquel cerco fuye por los aires donde es su morada. La tercera, por mostrar cómo castiga a los que no le tratan como es de razón, que los castiga con la vara. La cuarta, porque aquí se trata de transmutaciones fue menester transformarse. La quinta, por significar claro su natura, que es trasmutarse siempre y no estar firme hasta que le haçen los debidos beneficios» [35].

---

33 COTARELO, E.: *Op. cit.*, pág. 132.
34 LUANCO, R.: *Op. cit.*, I, pág. 12.
35 *Ibíd.*, pág. 14.

Bastante aleccionadora es la significación que se otorga al estado del indumento del que les abre la puerta. «El hombre mal vestido significa que en manos de pobres son estos (s)aberes y por sus manos se abre mejor esta entrada, que no por mano de los que fingen sauer y no lo tienen»[36].

En aquel cerco se perciben numerosos artícifes dedicados a las más diversas operaciones «sophísticas», pero Hermes se burla «porque aun que algo de aquello era verdadero, en el tiempo que aquello se haçia se podían hacer cosas buenas y a menos costo y fatiga, y ansi quedan castigados con la vara de muchos colores, es a sauer: unos pierden la vista saltando algun caso o material; otros pierden la habla gustando lo que no debrían; otros el olfato por abominables hedores; otros tiemblan en todo el cuerpo o en parte; otros mueren; y al fin todos gastan sus haciendas y menoscauan su honra, porque mienten a muchos»[37].

Nos hallamos aquí ante el «tópico» tan utilizado por la crítica a los alquimistas. A pesar de la grafía, que hemos modificado un tanto en algunos lugares, el tono y el estilo del texto parece bastante posterior.

Prosigamos con el recorrido de los distintos «cercos» que aparece como un escenario de iniciación. Hermes y Enrique llegan ante el tercer cerco cuyas puertas eran mitad de oro y mitad de plata. Ello es significativo, pues por lo visto los que trabajaban en el interior de aquel lugar sólo empleaban en sus intentos nobles metales.

Veinticuatro horas estuvieron aguardando. Finalmente les abrió un hombre de «honestas vestiduras que traya las cejas socarradas». Estaba algo flaco...

Hermes deja sus alas y se pone cristalina vestidura. No por ello abandonará su vara y su llave. En el interior del lugar aperciben gente de todas las naciones y estados. Unos se hallan empeñados en conseguir la incorrupción de los cuerpos humanos... otros, con excrementos, «facían estraños líos y aguas»; otros «de spermas humanas por multiplicadas alteraciones el hijo philosóphico cuidauan recrear».

Con todo, aquel es lugar de vanidad y Hermes convierte a muchos en animales, que representan la apariencia de las pasiones que anidan en el interior de su alma.

Llegan luego a la cuarta cerca, donde hallan puerta de cristal en donde aparecían unas letras «bermejas y blancas» esta expresión: *Sine eo factum est nihil.* Hermes adquiere la apariencia de agua que no moja. En aquel lugar había hombres que hacían cosas maravillosas, juntando el mercurio con otros materiales.

Se describen las ocupaciones de cada operario y finalmente Hermes se muestra en forma de «nube colunal» y señala que en

[36] *Ibid.*, pág. 15.
[37] *Ibid.*, pág. 18.

aquel cerco «hauia más claridad de sus secretos y las puertas de cristal significan la puridad de entendimiento por donde han de pasar los que aquí entrasen». Las letras blancas y rojas significan los dos elixires esenciales que sin el mercurio no podrían alcanzarse.

Hermes, una vez más, da testimonio de su fluctuante e huidiza naturaleza: «Pero todos estos yerran en muchas cossas, que cuando piensan que están más cerca del efecto están más lejos y al contrario.»

Parten de aquel lugar atravesando una suave y olorosa floresta. El texto insiste en que Hermes iba hecho columna de nube. De repente, «...començo a aparecer un tauernáculo de oro fino de ocho quadras, cada una con su puerta de diversas ystorias, en cada una pintada muy a la larga una de las siete sciencias liuerales con sus inventores y doctores y a la postre y más alta la filosophia. Entraron por la primera puerta que se ofreció para dar a entender que no se ha de esperar tiempo para sauer altos secretos».

Innecesario parece describir la magnificencia del interior. La columna de Hermes se esparce por toda la casa... Allí había gentes de alta condición, ostentaban coronas, cetros, mitras, tiaras, diademas y otros ornamentos... «En medio de la cassa fue una silla rredonda con gradas en torno muy labradas, e encima de la silla estaua una dueña con uestiduras tan blancas y rrutilantes que hacían perder la vista.»

Hermes habla desde la nube y aconseja al autor que se llegue a la señora con la debida reverencia y le solicite lo que tanto desea. Así se hace, y ella responde: «Esperança te mouió e perseuerança te trajo al cúlmen de nuestros palacios de tan miríficos lauores como has uisto, por mano de mis fijos fauricados y fuéronte demostrados por Hermes sus significaciones. El don que me pides es grande; pero por yntercesión de los que me lo ruegan y por tus grandes trabajos hágase lo que me pides. E sacó de la cinta cuatro llaues muy fermosamente lauradas. La primera era de muchos colores, la segunda blanca, la tercera negra, la cuarta muy resplandeciente. E de la otra parte sacó una arqueta marauillosamente labrada en que eran cuatro cerraduras e fue abierta con aquellas cuatro llaues, e salió dende marauilloso olor, e de un cendal que ayer (allí) era sacó una piedra que su lugar parecía tan grande como de sol y era engastonada en oro, en que era escripto: Cuerpo, Anima, Espíritu. En el pie de ayusso eran escriptos siete nombres: *Rubificaçión, Putrificaçión, Disolutión, Aumentación, Congelación, Purgaçión, Formaçión.* E díjonos: este es el don que demandas, e esta es la graçia que tanto afincas, e calló.»

El autor queda confuso e insiste, pues se percata de que todo aquello requería aún mayores esclarecimientos; de que algo más

hondo aún se oculta, a pesar de que pudiera parecer que se poseían los distintos pasos del proceso alquímico.

Entonces ella sonriéndose dijo: «Sepas que las mis llaves son deducciones por do toda transmutacion pasa»... La de muchos colores expresa la alteración, para indicar el paso de un estado a otro; se llama a la otra digestión, es blanca y con ella se reducen las costas alteradas en el cuerpo humano. Viene luego la «corrupción» de color negro y finalmente la espléndida «generación» que «significa yntroducción de forma nueua».

La dama continúa su explicación: «Abrí el arca que estaua cerrada, por declarar que las cosas que son en potencia son cerradas e abrénse quando vienenen en acto. La piedra que saqué es el nueuo entendimiento que se procrea, el que tu demandas, y es lúcido como sol a significar su incorrupción y nobleza, es engastonado en oro, porque deue ser engastado e secretizado en poder de onbre sauio que es como oro. En el engaste está escripto *Cuerpo, Anima, Espíritu,* a demostrar que estas tres cosas se juntan en su composición; en el pie son siete nombres, que dige Rubificación, e lo que se sigue seis operaciones son por principalidad distinguidas en que las otras particularidades se contienen, las cuales cumplidas sale dellas esta piedra...» [38].

Las operaciones alquímicas en la «Carta responsoria»

En la epístola que nos ocupa y dentro del contexto alegórico donde el autor parece describir una iniciación; tras haber hecho referencia a ciertas transformaciones de interioridad, se exponen de modo harto escueto distintas operaciones del trabajo hermético, en lo que aparece como el núcleo técnico de la misiva.

Se empieza tratando de la «*rubificación*». Según se indica, despues de tomar al que guió, es decir, mercurio, «por lentura de fuego en torno a saber e vasso competente, con circunstancias dale este beneficio en tan poco tiempo quanto el sol tarde del comienço de aries fasta el comienço de géminis».

Es curioso indicar que en la tradición hermética, según señala Pernety, la «rubificación» no es comienzo de la obra, sino continuación de la misma, que anuncia el paso de la materia del color blanco al rojo [39]. En el Pseudo-Enrique quizá deba entenderse como preparación adecuada de la materia primera de la obra.

Viene luego en la misiva la *putrificaçion.* Esta segunda operación se logra encarcelando el mercurio en el atanor del magisterio «en tanto tiempo como la luna busca todos los signos, resciba aquel beneficio».

La «putrefacción», según decir de los alquimistas, se lograba

[38] *Ibid.,* págs. 21 y sigs.
[39] Dom Pernety: *Op. cit.*

por la acción de un fuego exterior sobre la materia. Este activaba los componentes ígneos de la misma y sumando efectos se lograba desligar la «humedad radical» que embebía las distintas partes del compuesto. Entonces se aunaban y concentraban.

La materia debía llegar a pulverizarse. En la *Turba philosophorum*, por ejemplo, Parménides indicará que la putrefacción, por una parte destruye la materia; pero por otra parte le confiere nuevo ser. Aunque en la mayoría de los textos esta fase aparece después de la *solución*, como cuarto grado de las operaciones alquímicas, señala Pernety que es momento principal y que debería considerarse como el primero; lo cual, hasta cierto punto, está en consonancia con lo que se indica en la epístola que analizamos.

A veces se ha relacionado la *«putrificación»* con el color negro de la obra, dado que la negrura o *nigredo* es el signo de este estado de la materia.

La tercera operación es la *disolución*, para la cual hay que «sacarle dende e ponerlo en partes en sus lenturas ingeniosamente fasta su materia reducido». La disolución propiamente dicha se operaba, según las normas del arte, en el momento en que la materia había adquirido el «negro perfecto». Los alquimistas no sólo distinguían varias disoluciones —la primera precedía a la putrefacción— sino que llegaban a sostener que toda la obra se basaba en disoluciones y coagulaciones reiteradas.

Nos habla después el Pseudo-Enrique de la *aumentaçion* indicando que «por baños e fumos sea cumplida con sus rrectificaciones, hasta que el agua de fuente oriental parezca...».

La aumentación podría entenderse como una reducción del tiempo de los procesos naturales, lo cual se logra mediante un aumento, multiplicación o incremento de la potencia. Es interesante destacar esta relación entre incremento de virtud operativa y reducción de tiempo, que denota la gran complejidad de la cosmovisión alquímica. Según indica Pernety, la aumentación o multiplicación «consiste en iniciar de nuevo la operación realizada, pero con materias exaltadas y perfeccionadas, y no con las materias crudas cual antes estaban».

Algo difícil resulta establecer lo que pudo significar «agua de fuente oriental». Con frecuencia, se designaba al mercurio con el nombre de «agua» y los adeptos relacionaban, además, el «oriente» con el mercurio sófico en cuanto mostraba su color blanco después de pasar por las negruras purificadoras.

Volvamos al proceso de la epístola. Por «remisso calor que parezca sol de Mayo» se llegará a la quinta operación en la que se ha de congelar el mercurio «sobre si mesmo» y «se cumpla la secta operación de que la estima juntandolo con su materia primera será cumplida y sera fecha esta piedra». La *congelación* equivale, de modo concreto, en la tradición alquímica, a la fijación

de lo volátil y más generalmente al maridaje de los contrarios o «a hacer paz entre los enemigos».

La *purgaçion* o «lavado» significó mantener constante el grado del fuego, la constancia del entusiasmo ígneo, para limpiar la materia. A veces, no se empleó el fuego en semejante operación, pero cualquiera que fuese el procedimiento, equivalía a «blanquear» la materia hasta llegar a tal punto, que podía considerarse que se iba por buen camino.

En la epístola se hace finalmente referencia a la *formaçion,* término éste que no se halla en los textos que describen las operaciones.

Aunque los autores herméticos muestran cierta divergencia en la enumeración y denominación de las operaciones alquímicas, el Pseudo-Enrique, en cuanto a lo externo, se lleva la palma. Con todo, puede apreciarse cierta línea común a través de las notables variantes [40]. Ya Bernardo Trevisano se había referido al asunto en estos términos: «A pesar de que los filósofos dividen el magisterio en varias operaciones, según el grado de las formas y sus diferencias, sin embargo, todo se reduce a la formación del huevo.» Con esta enigmática expresión se refería al hecho de informar o animar la materia.

El Pseudo-Enrique dirá: «E de la guia que guiares lo blanco guiarás lo bermejo, saluo que por la mayoridad de fuego antes de la proyection lo rrubificaras e asi harás cumplimiento de lo que deseas sin boluimiento de cosas estrañas, e no trates secretos que has oydo. El primero que los que cuydan de rubificar el mercurio no lo pueden facer si esto no sauen. Lo segundo que todas las cosas fuera de Hermes aunque dél descendiesen le son ajenas y extrañas, y ansí como hijo procreado del padre que es hecho otro contra la opinión de los que el sol y la luna ponen por fermento no auiéndolos por estraños. Lo tercero que rreductión en primera materia no es como los que cuydan disoluer los cuerpos en agua fuerte, ni según otros dicen, que más agudamente cuydan fablar, tornándolos en açogue, mas es disoluiéndolos por sí sin mezclamiento de otro alguno ca torna en el licor en que el azogue e el sufre fueron quando se mezclaron en las venas de la tierra por fundición de que se ellos congelaron, pues en esto se cumplen todos los dichos de los pilósophos. E decir los pessos de soure cuanto cae esta piedra en los cuerpos sería gran descubrimiento, pero la esperiencia te lo mostrará. E guarda esto que te he dicho, no lo descubras a personas poderossas ni a necios, mas a los fijos de sciencia donde entiendas que no vendrá daño» [41].

---

[40] POISSON, A.: *Thèories & symboles des alchimistes.* París, 1891. (Ed. facsímil, 1969.) En el capítulo VI expone las diferentes operaciones de la obra.

[41] LUANCO, R.: *Op. cit.,* pág. 24.

La inmortalidad de don Enrique

Don Enrique, marqués de Villena para la posteridad, ha adquirido con el paso del tiempo, como ocurre con los cuadros antiguos, esa oscura pátina de misterio que otorga a su imagen una fuerza y seducción peculiares.

Posiblemente contribuyó a perpetuar esa enigmática aureola la determinación de Juan II de destruir su biblioteca, so excusa de revisión. La medida no fue bien acogida y levantó críticas cuyo eco llega hasta las páginas de Feijoo.

El 15 de diciembre de 1434 murió en Madrid don Enrique y fue significativamente enterrado en la iglesia de San Francisco, junto al altar mayor, al lado de la Epístola. En aquel lugar se elevó un túmulo y la gente empezó a fantasear respecto a ciertos detalles del mismo sospechando que el alma del presunto nigromántico se hallaba presa allí. Quevedo se referirá a este asunto burlonamente en varios pasajes de sus obras. «La ignorancia popular ha vuelto al túmulo de piedra que tiene su cuerpo en San Francisco desta corte, en redoma»[42].

En 1760 se procedió a la demolición del lugar. Desapareció la «redoma», pero el personaje había cobrado nueva vida en la literatura como personaje mágico.

ALONSO CARRILLO, ARZOBISPO DE TOLEDO

Tentaciones alquímicas de un eclesiástico

Dos razones parecen aconsejar que se haga referencia al arzobispo de Toledo Alonso Carrillo; una de ellas, porque constituye un típico ejemplo de las aficiones de ciertos encumbrados eclesiásticos por los menesteres de la alquimina; otra, porque en este caso podemos apreciar cómo el arte de Hermes podía convertirse en obsesión y de qué modo ésta podía ser aprovechada por algún pícaro.

Ante todo, descubramos ciertas particularidades del carácter del arzobispo que explican muchas cosas al respecto. Este es el testimonio de Hernando del Pulgar: «Insistía mucho en la opinión que tomaba e queríala proseguir aunque se le presentaban algunos inconvenientes...» Buena condición ésta para perderse en los zigzagueantes laberintos de la alquimia. No es todo: Sus pensamientos deste prelado eran muy más altos que sus facultad con las grandes empresas que tomaba e desto se le seguían trabajos e fatigas continuas»[43].

---

[42] QUEVEDO, F.: *Obras Compleetas*. Madrid, 1966, Tomo I, pág. 472.
[43] Hernando del PULGAR: *Los claros varones de España*. Sevilla, 1500 (edición facsímil Barcelona, 1970), XX, f. XXXVI r.

El anhelo de grandeza se asociaba en este caso a la prodigalidad y ello, sumado a que siempre andaba con gente de armas suscitando «parcialidades», permitirá comprender que sus inclinaciones por el oro superior se complementaban con la necesidad del inferior.

Anduvo siempre entre gentes de letras y armas. Un tal Guillén de Segovia le ensalzará en su *Gaya Sciencia*, aspecto nada desdeñable para quien desee relacionar el oficio trovadoresco con la simbólica de los alquimistas. Y quede apuntado, para los que gusten de relacionar alquimia y franciscanismo, que «fundó el monasterio de Sant Francisco de Alcalá».

«Placiale saber esperiencias e propiedades de aguas e de hierbas e otros secretos de natura. Procuraba siempre haber grandes riquezas, no para thesoro; mas para las dar y destribuir. Y este deseo le fizo entender muchos años el arte de la alquimia. E como quier (que) della no veya efecto. Pero creyendo siempre alcançarla para las grandes fazañas que ymaginaba fazzer; siempre continuó en la qual e en buscar thesoros e mineros consumió mucho tiempo de su vida e gran parte de su renta e todo quanto mas podía haber de otras partes. E como veemos algunas veces que los hombres deseando ser ricos se meten en tales necesidades que los fazen ser pobres. Este arzobispo dando e gastando en el arte del alquimia en buscar mineros e thesoros pensando alcançar grandes riquezas para las dar e distribuir siempre estaba en continuas necessidades»[44].

Como es de suponer este varón había de presentarse como presa fácil para un hombre de mal oficio. Ahí le tenemos... Se llama Fernando de Alarcón y a lo que parece era natural de la mágica Cuenca, lugar de hechicerías. Había sido gran viajero y en pos de extraños saberes había recorrido buen número de islas del Mediterráneo oriental. También había vivido bastante tiempo en Barcelona y Valencia... Esteve Barba, que ha dedicado un interesante libro al arzobispo toledano, al que presenta nada menos que como autor de la unidad de España[45], nos dirá que Carrillo depositó en aquel «cínico aventurero» —también le llama «pícaro»— toda la confianza y que sólo para él guardó toda su benevolencia y amor.

El arzobispo incluso acudirá a Isabel, que «aborrecía extrañamente sortilegios e adivinos, e todas personas de semejantes invenciones» con la súplica de que conceda a Alarcón quinientos florines aragoneses, pues los necesita para hacer «experiencias». A lo que ella, a pesar de todo, accederá.

Ese Alarcón que, sin atención al protocolo, había de darse de puñadas con fray Alonso de Burgos ante la princesa castellana, lo

[44] Hernando del Pulgar: *Ob. cit.*, f. XXXVI, r., y XXXVII, v.

[45] Esteve Barba, F.: *Alonso Carrillo, autor de la unidad de España.* Barcelona, 1943. Trata de los asuntos de alquimia, especialmente en las páginas 205 y siguientes.

cual contribuyó a su desmerecimiento, sorbió los sesos de tal modo al arzobispo, que le hacía ir por donde quería. Alonso Carrillo lo consideraba superior a todos los varones religiosos por su santidad y alta doctrina. Y aunque Alarcón no era sacerdote ni sabía de teologías, el prelado obligaba a todos sus criados a que escuchasen sus prácticas espirituales...

El alquimista no sólo procuraba desentrañar los secretos de la tierra y sus metales, sino los que celosamente guardaban los cielos. Le dijo al de Toledo que podía aconsejarle en grandes cuestiones con la ayuda de un «beato» que en sus trances y éxtasis se instalaba en el tercer cielo, desde donde columbraba cuanto había de suceder y cómo había que ordenar las acciones de modo pertinente.

Alarcón, según parece, no sólo desvió la fidelidad del arzobispo de los príncipes católicos, sino que condujo al prelado a tales extremos como los de vender oro y plata, ornatos y piezas de valor de las iglesias toledanas, apretando duramente a sus vasallos «buscando requisitos, modos e maneras para les tomar los bienes e las faciendas» [46].

El alquimista visionario fue degollado en la plaza de Zocodover, sobre una espuerta de paja, tendida en el suelo, «por más baldón, según su gran merecimiento».

---

[46] ESTEVE BARBA, F.: *Op. cit.*, pág. 247. El autor toma el dato del Archivo de la Catedral de Toledo.

IV

ARNALDO DE VILANOVA



ARNALDO, HOMBRE DE OSCURO ORIGEN

No se sabe con exactitud el lugar donde nació Arnaldo. La mayoría de los estudiosos parecen inclinados a aceptar, como más probable, la ciudad de Valencia. Allí tuvo Arnaldo casa, allí residió su familia, y allí se ejecutó su testamento [1].

Algunos documentos de los siglos XIV y XV lo presentan como barcelonés. Y aunque seguramente estudiara en la Ciudad Condal, la expresión «Barchione o Barchinone», que aparece junto a su nombre, no permite suponer más.

Tampoco se conoce a ciencia cierta el año de su nacimiento. Puede elegirse cualquiera entre 1235 y 1250.

Asegura Arnaldo, en carta dirigida a Bonifacio VIII, que había nacido en gleba *ignobili et obscura* y llega a decir, forzando un tanto la expresión, que, en cuanto a su origen, es... nada [2]. Expresión para la que podría hallarse un oculto significado. Porque si Dios creó de la nada y el origen del famoso físico es la nada, Arnaldo podría aparecer como el principio o punto de partida de la obra de Dios... En algunos pasajes de sus textos se permite sutilezas de este tenor.

---

[1] CARRERAS ARTAU, Tomás y Joaquín: *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII a XV*. Madrid, 1939, t. I, págs. 199 y sigs.
CARRERAS ARTAU, J., y BATLLORI, M.: *La patria y familia de Arnau de V. Analecta Sacra Tarraconensia* (1948), págs. 10 y sigs.

[2] MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, 1965, I, 483.

Con llaneza declara ser *stercor*, excremento, lo cual es harto significativo en el contexto de las expresiones y símbolos alquímicos, pues, según queda dicho en más de un tratado, la famosa piedra filosofal... *in stercore invenitur*. Pero no queremos dar por supuesto que Arnaldo fuera alquimista, para no incomodar a autorizados investigadores empeñados en lo contrario. Digamos solamente que en el contexto de la simbología arnaldiana el excremento corresponde a la riqueza.

LA VIDA, UN CONTINUO DEAMBULAR

En la escuela de dominicos de Montpellier oyó Arnaldo teología y parece ser que disertó incluso sobre tal materia. Sin embargo, en algunos pasajes se presenta como ignorantes en artes y teología. Era clérigo, pues según costumbre de aquellos tiempos, se recibían órdenes menores antes de recibir el grado de *magister medicinae;* lo cual no impedía casarse.

Hacia 1280 inició sus viajes... Según tradición, sus itinerarios fueron variados y frecuentes. Estuvo en contacto con los *fraticelli*, aquel inquieto grupo de franciscanos que proclamaban la absoluta necesidad de la pobreza evangélica y saludaban el advenimiento del nuevo reino del Espíritu Santo, en el que había de manifestarse una gran libertad espiritual, pues la caridad debía sustituir a la autoridad... Quedan numerosos testimonios de sus simpatías por los espirituales y beguinos, a los que presenta como «perlas en arena, pajarillos apresados en zarza de espinas... por la multitud y poder de sus adversarios». Los define como *persones segbrars, les quals volen fer penitencia en hàbit seglar e viure en pobresa e menyspreu de si mateixs*[3].

Incluso pronunció una sonada *Lección* en el beguinaje de Narbona, lo cual indica que era tenido en estima y gozaba de autoridad en los cenáculos de aquel movimiento[4].

El vilanovano también se interesó por las enseñanzas del abad Joaquín de Fiore, aquel calabrés que interpretaba el desenvolvimiento de la historia dentro del marco de una teología trinitaria y que señaló la inminencia de la nueva era del Espíritu Santo...

Arnaldo fue un adalid de las corrientes de «reforma» que empezaron a difundirse en su tiempo. Con todo y quizá por razones de sus oficios de médico de papas y embajador de reyes, consideró que las reformas debían partir de lo alto. Ello explica sus denodadas y pertinaces gestiones.

Hacia 1285 nuestro médico se halla en Barcelona. Parece ser

---

[3] Arnau de VILANOVA: *Informació espiritual al rei Frederic de Sicilia*. Obres catalanes I, página 239, Barcelona, 1947. Para el esclarecimiento de los contactos con el movimiento de los espirituales, consúltese la obra del doctor José M.ª Pou, O. F. M.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes* (siglos XIII-XV). Vich, 1930.

[4] VILANOVA, Arnau de: *Lliço de Narbona*. Obres catalanes. Barçelona, 1947, I, pág. 141.

que le había llamado Pedro III de Aragón que se encontraba postrado en Villafranca. A pesar de que el monarca falleció, Arnaldo es nombrado médico de la corte. Debió de residir bastante en la Ciudad Condal; ya hemos apuntado que en algunos documentos se le denomina «barcelonés».

Par el año de 1289 se halla de nuevo en Montpellier donde fue regente de la universidad. En un documento fechado en septiembre de 1308 se menciona a Arnaldo de Vilanova como uno de los que venían conduciendo aquel «estudio» desde tiempo atrás... Parece que fue esta su época de mayor producción literaria.

ARNALDO, A TUS MEDICINAS...

Arnaldo llegó a París en el año del Señor de 1299. Había conseguido honores y consideración en la corte de los reyes de Aragón. Se confiaba mucho en sus servicios cerca del rey de Francia Felipe el Hermoso. Pero el embajador-médico tenía, como queda apuntado, sus debilidades teológicas.

Acude a la universidad y habla de la próxima aparición del Anticristo y del fin del mundo. Fue prendido y encarcelado. Pero, aparte de que era embajador de Jaime II de Aragón y como tal tetenía derechos especiales, el poderoso consejero del monarca francés Guillermo de Nogaret, depositó inmediatamente una fianza de 3.000 libras para liberar al físico [5]. Dicho sea de paso: este Nogaret, que había de atentar contra el papa Bonifacio en Anagni, era descendiente de valdenses y su abuelo había sucumbido a los rigores de la hoguera. No deja de ser curiosa esa relación de Arnaldo con uno de los personajes que había de desempeñar un papel decisivo en los acontecimientos que, según parece, el vilanovano vaticinó al papa.

En 1300 el médico valenciano se presenta en la corte pontificia. Los teólogos de París había informado ya acerca de las ideas de aquel reformador arriscado y Bonifacio, después de oirle acerca del Anticristo y sus «representantes», manda encarcelarle. Pero a los pocos días, el médico atendía al papa y su fortuna cambió.

«Métete en tu medicina, deja la teología y te honraremos...» le aconsejó el pontífice [6]. Con todo, conviene advertir que, para Arnaldo, la medicina estaba particularmente ligada a muy altas especulaciones.

Se ha dicho que Arlando de Vilanova fue el médico del *spiritus,* y éste era para nuestro hombre una entidad que ligaba extrañas fuerzas orgánicas con la quintaesencia cósmica [7]. ¿Acaso

---

[5] CARRERAS ARTAU, Tomás y Joaquín: *Op. cit.*, pág. 203.
[6] MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino: *Op. cit.*, pág. 498.
[7] Para la concepción del *spiritus* en Arnaldo consúltese la obra de LALANDE *La vie et les oeuvres de maître Arnaud de Villeneuve.* París, 1896, págs. 79, 90 y sigs., y también la citada obra de los hermanos CARRERAS ARTAU, págs. 498 y sigs.

aquel amante de símbolos, visiones y figuras, que tuvo contactos con los hermanos del Evangelio eterno, veía en el *spiritus* un analogado del Espíritu Santo, según las peregrinas concepciones de los secuaces del abad calabrés Joaquín di Fiore...?

Dejemos aparte conjeturas. A pesar de todos los pesares o quizá precisamente por ellos, es decir, por los que aquejaban al pontífice, éste se percató de que aquel físico de raras ideas usaba procedimientos eficaces para aliviarle. Con cierto «sello» o figura que representaba un león y que Arnaldo confeccionó recitando extrañas oraciones «en momento oportuno», alivió a Bonifacio VIII de los agudos dolores que le provocaban ciertos cólicos renales [8]. No es aventurado pensar que Arnaldo practicase medicina sugestiva mediante figuras e imágenes.

LAS EXTRAÑAS VISIONES DE MAESE ARNALDO

Intentó Arnaldo seguir los consejos que le daba Bonifacio acerca de lo que debía hacer y lo que debía evitar. Pero las cosas vinieron a complicarse. En cierta ocasión —según él nos cuenta— estaba paseando por una capilla solitaria y tuvo una formidable visión: distinguió ante sí una resplandeciente escritura. Aquellas eran letras que podían oirse, pues pudo percibir una voz que susurraba junto a él: «Siéntate presto y escribe».

El médico, confuso, quiso desvanecer aquellas impresiones insólidas. Fue a por una Biblia y abrió al azar. Entonces contempló asombrado esta frase: «Siéntase presto y escribe todo lo que piensas». Las letras de estas palabras aparecían mucho más grandes que las demás. Cerró el libro y volvió a abrir de nuevo. De nuevo salió la misma frase. Pero entonces comprobó que aparecía escrito a igual tamaño que el texto.

Para Arnaldo todo aquello eran divinas advertencias. Sentía una honda vocación por provocar una reforma en el seno de la cristiandad. Tenía ideas acerca de cómo los monarcas de Aragón y Sicilia podían ayudar a que resplandeciera la verdad evangélica iluminada por la caridad y el espíritu de pobreza.

Abrió de nuevo las Sagradas Escrituras y en los *Proverbios* pudo leer: «Hombres pestilentes destruyen la cristiandad». Sabía a qué atenerse. Eran advertencias... Debía escribir. Veía claramente el terrible destino que aguardaba a una cristiandad que en gran parte se había extraviado. La venida del Anticristo era algo inminente. Veía ya a sus «heraldos» entre pompa y riquezas... Había que retornar sin demora a la sencillez del «evangelio espiritual»; debía supeditarse el rito a la caridad; convenía difundir entre el pueblo el sentido de las cosas superiores.

[8] THORNDIKE, Lynn: *History of magic and experimental science*. New York & Londres, 1964, II, 844.

Escribió con extraña rapidez encerrado en su habitación. Apenas había terminado, el refrendario apostólico fue a visitarle y, al ver los manuscritos, se quedó con ellos. Asegura Arnaldo que, al cabo de un año, aquéllos se habían multiplicado prodigiosamente por todos los confines del orbe cristiano [9].

Queda patente el prurito reformador que movía a Arnaldo... No le asustaban las duras expresiones para señalar a los poderosos, aunque es fácil hallar en su conducta paradojas, contradicciones e inconsecuencias.

LOS SUEÑOS DE FADRIQUE DE SICILIA

El rey Fadrique de Sicilia tenía extraños sueños y sobre todo, de imágenes persistentes. No vivía tranquilo. Con frecuencia, por la noche, se le aparecía su madre la reina Constanza, siempre con el rostro cubierto con un velo... A Fadrique le inquietaba que aquella visión surgiese de entre los grises pliegues de sus sueños.

Consultó con eclesiásticos sabedores y éstos le aconsejaron que no se preocupase por semejantes cosas. Pero la figura materna, desde las nocturnas regiones, insistía. En cierta ocasión, le indicó al rey que debía llamar a Arnaldo para comunicarle sus sueños. Fadrique o Federico mandó una nave para que se fuese en busca del famoso médico y lo llevasen a su presencia lo antes posible.

A principios del 1309, Arnaldo llega a Mesina y se pone en contacto con el rey de Sicilia. Precisamente aquella noche la reina madre se le apareció sin el velo que cubría su faz y lanzando vivísimos resplandores. En la mano derecha llevaba una diadema de piedras preciosas. Mostrándola a su hijo le dijo estas palabras: «Esta diadema llevarás en la cabeza».

Antes de entrar en la interpretación que hiciera Arnaldo de los sueños, deben tenerse en cuenta algunos extremos de importancia: Jaime II de Aragón y Federico III de Sicilia habían sostenido guerra fraticida en la que los catalanes a desgana lucharon entre sí. Bonifacio VIII no era ajeno al asunto...

El pontífice había nombrado a Jaime II, mediante la bula *Redentor mundi* de 1297 capitán y almirante de la Santa Sede, no sólo para llevar socorros a Tierra Santa, sino para combatir a los enemigos de la Iglesia. Ello comportaba un ardid sutil. Al poco tiempo Jaime se enteró de que debía expulsar de Sicilia a su hermano para que sus tierras pasasen a la casa de Anjou. La cuestión ciertamente espinosa de la lucha entre hermanos terminó con la paz de Caltabellotta (1302).

Posiblemente, a raíz de sucesos semejantes, habían aparecido en el alma de Federico dudas respecto a cuestiones de la fe. Según

[9] MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Op. cit.*, págs. 498 y sigs.

refiere Arnaldo, el monarca a veces sospechaba que las cosas de religión eran solamente asuntos terrenales, humanos...

Todo ello debió de minar la tranquilidad del soberano. Así lo atestiguan, sin duda, sus sueños. Arnaldo, como precusor de los psicoanalistas, bucea en el sentido profundo de los mismos. Explicará, al por menor, el sentido de aquellas visiones...

Comunica al de Sicilia que su hermano Jaime II de Aragón había tenido también sueños muy significativos y que parecían relacionados con los que había tenido Federico.

En los sueños de Jaime aparecía la figura paterna y le entregaba cuatro piezas de oro de igual peso indicándole que buscase buen «monedero». Arnaldo de Vilanova era el más indicado... Las piezas de oro simbolizaban los cuatro evangelios que, cual moneda de buena ley, como riqueza verdadera, debía distribuirse pródigamente entre el pueblo.

En el caso de Fadrique, la diadema que su madre le ofrecía representaba el conjunto de virtudes espirituales con las que debía coronarse el soberano rechazando dudas y vacilaciones en materia de fe.

El vilanovano proponía la unión entre los soberanos aragoneses y les invitaba a una prometedora empresa común, cual era difundir en sus dominios el ejemplo de las auténticas virtudes cristianas.

Existen dos versiones, una en catalán y otra en latín, de la interpretación que hiciera Arnaldo de las «visiones que en sueño aparecían» a los reyes hermanos [10].

Señala Arnaldo que cuando Dios quiere manifestar sus beneficios, muéstrase como padre y que se presenta como madre cuando quiere indicar que efunde su gracia. A Jaime II se muestra como padre, ya que era el hermano mayor y los cuidados de éste corresponden al padre; a Fadrique se le aparece bajo figura materna, pues los cuidados del menos siempre atañen a la madre. La doble imagen del padre y de la madre, como expresión de la altísima realidad divina, constituía algo así como la sacralización de las relaciones de los soberanos aragoneses, que se habían roto debido a las intrigas de Bonifacio VIII.

Hacemos especial hincapié en estas interpretaciones que hiciera Arnaldo porque denotan sus preocupaciones de interpretación simbólica y además porque las imágenes del rey y de la reina también aparecen como símbolos alquímicos de especial importancia. ¿Pueden relacionarse de algún modo las interpretaciones arnaldianas de los sueños y los símbolos de la alquimia? ...Si ello fuera posible, y si la alquimia se entiende de modo amplio, no ya como

[10] En 1879, MENÉNDEZ Y PELAYO reprodujo la epístola de la interpretación en su monografía *Arnaldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII*, que posteriormente fue incorporada como un capítulo de la *Historia de los heterodoxos* y aparece como apéndice en algunas ediciones. En el Archivo de la Corona de Aragón y en el tomo 1.º de los Códices de la Casa Real se contienen varios textos designados como *Tres Quadernos tocantes a la interpretación hecha por el Maestro Arnaldo de Vilanova de las visiones de los Señores Reies Don Jaime 2.º de Aragón y don Federico 3.º de Sicilia su hermano.*

menester solamente ligado al fogón, sino como un proceso de orden íntimo que emplea imágenes para «transformar» determinados contenidos anímicos, entonces los símbolos del rey y de la reina, padre y madre, azufre y mercurio, Sol y Luna, aparecen como imágenes arquetípicas que se hallan ligadas a ciertas fijaciones primordiales que habrán de superarse, en un proceso de progresiva madurez, hasta alcanzar el estado de *filium philosophorum*. En este sentido el texto arnaldiano sería una preciosa clave interpretativa para ahondar en los aspectos más encumbrados de esa simbología de catarsis interior que, en ciertas circunstancias, pudo ser la alquimia. Pero esa es cuestión en la que ahora no podemos adentrarnos.

Volvamos al «caso» Fadrique. Gracias a las explicaciones de Arnaldo, el soberano se tranquilizó. Desde aquel momento, vislumbró en el médico a un guía formidable para lograr un nuevo orden evangélico. Aquel sabio varón parecía conocer los profundos destinos que ligaban a los «aragoneses» en una empresa de carácter superior. El maestro de los beguinos no había de desaprovechar la ocasión.

Pero aquellas interpretaciones no agradaron a Jaime II. El soberano se molestó porque el de Vilanova habló demasiado de aquellos sueños y nada menos... se había permitido hacer referencia a ellos en la curia pontificia [11].

Todo aquello había de traer dolores de cabeza a Arnaldo. A pesar de que ciertos eclesiásticos habían felicitado a Jaime II por seguir el espíritu fervoroso de Arnaldo, otros, como fray Romeo Ortiz, influían en el ánimo del monarca indicando que había presentado a los monarcas aragoneses como «hombres de fe dudosa y vacilante» que abrigaban sospechas acerca de la revelación evangélica y parecían infieles que «creían en sueños...» [12].

Se previno a Jaime II contra semejante embajador y se le aconsejó acerca de las medidas que debían tomarse para contrarrestar aquellas insidiosas declaraciones. El de Aragón se asustó. Envía una serie de epístolas al papa Clemente V en las que califica a Arnaldo de embustero, niega de plano todo lo relativo a los sueños y se pone en guardia contra cualquier acusación de tibieza en la fe o de profesar creencias supersticiosas.

El papa le contestó elegantemente sin dar importancia al asunto. Era buen amigo y admirador de Arnaldo al que llamaba *filius dilectus*. Casi, casi, simpatizaba con sus proyectos.

Por su parte, Jaime II ordenó a Arnaldo que le expusiera por escrito cuanto había declarado en la corte de Aviñón, ante Clemente V, y la reconstrucción de su alocución constituye el opúsculo

---

[11] FINKE, Heinrich: *Acta aragonensia*, LI, 891. Berlín-Leipzig, 1908-22. Véase la *Noticia preliminar* del P. BATLLORI a las obras catalanas de ARNALDO y MENÉNDEZ Y PELAYO: *Op. cit.*, página 503.

[12] MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino: *Op. cit.*, I, 507.

conocido como *Raonament d'Avinyò,* que debió de escribirse en Almería en 1310. Jaime II había solicitado además una versión «oficial» de lo que se había dicho en la curia pontificia. Su enojo fue grande al descubrir discrepancias entre las dos versiones, lo cual enmarañó aún más las relaciones con el médico, embajador y correo de los soberanos [13]. Advirtió a su hermano Federico acerca del asunto y le aconsejó adoptase medidas para justificarse ante el papa. Pero el de Sicilia, no sólo dispensó siempre la mayor confianza al que llamaba *nostre matural e domestic,* sino que insiste en la conveniencia de seguir adelante con las reformas religiosas propugnadas.

LA SIMBOLOGIA ARNALDIANA

El estudioso de los símbolos tiene en la obra de Arnaldo un interesante repertorio de interpretaciones. Las fuentes de la simbología arnaldiana de los sueños son, por una parte, la *Interpretatio de visionibus in somniis dominorum Iacobi secundi regis Aragonum et Frederici tertii regis Siciliae eius fratris* y cierto opúsculo que aparece con títulos diversos y que denominaremos *De la interpretación de los sueños,* que a pesar de todos los pesares, nos permitimos atribuir al médico valenciano.

Parece ser que los especialistas tienen el prurito de considerar apócrifas el mayor número posible de títulos que venían considerándose obras de Arnaldo. Con todo, estimamos que en el caso de este opúsculo hay buenas razones para proceder con cierta cautela. Hoy se impone demostrar que una obra «puede ser» de Arnaldo. No se exige tanto en otro sentido y se acepta con facilidad y admirada reverencia la enfática declaración de que una obra sea apócrifa.

Cierto estudioso afirmaba que el *De somniorum interpretatione* no era de Arnaldo, sin que pudiera aportar más prueba que una indicación de Thorndike, según la cual, en ciertos manuscritos no constaba el nombre del autor y que en otro se adscribe a Guillermo de Aragón. Lo cual no parece cosa de suficiente entidad, sobre todo si se tienen en cuenta los frecuentes errores entre los copistas de manuscritos.

Hauréau ya especificó que algunos manuscritos de la obra *Expositio visionum quae fiunt in somniis,* que se incluyó en las ediciones renancentistas de Arnaldo e incluso se publicó independientemente, no presentaban nombre de autor, y Thorndike creía haber sido el primero de hallar, para la obra, la paternidad de Guillermo de Aragón que puede identificarse con Guillermo Anglicus o con Guillermo de Marsella; con todo, el autorizado expositor no otor-

[13] BATLLORI, M.: Noticia preliminar a las *Obres religioses d'Arnau de Vilanova,* I, páginas 51 y sigs.

ga demasiada importancia a este extremo, pues señala que los copistas solían confundir las palabras.

Ante todo debe tenerse en cuenta que, en el librillo acerca de la interpretación de los sueños, hay equivalencia de sentido con las imágenes paterno-maternas, dentro de un contexto de simbología alquímica, con la que se halla en la epístola del Archivo de la Corona de Aragón y de cuya autenticidad nadie duda.

Además, la exposición del *De interpretatione* es típicamente arnaldiana: referencia a lo concreto, a los «casos» que como médico el autor ha podido comprobar. Se utiliza una sistemática de división y clasificación que es típica de otras obras perfectamente atribuibles. El estilo, especialmente en la segunda parte, corresponde al de un hombre nervioso y precipitado que convierte sus notas en texto, sin atender a la forma .

No detallaremos aquí la simbología del opúsculo que hemos llevado a cabo en otro trabajo; bastará destacar la relación que se establece entre soñar intestinos y la posible existencia de tesoros ocultos, la indicación de que los excrementos están relacionados con la riqueza y la identificación del padre y la madre con el Sol y con la Luna, de especial significado alquímico, aunque conviene advertir que nada se dice en el opúsculo acerca del arte transmutatorio [14].

Reconocemos ciertamente que, al llegar a este punto, alquien podría objetarnos lo siguiente: ¿Se intenta acaso atribuir la paternidad arnaldiana a una obra por su simbolismo alquímico cuando es difícil y problemático probar que el médico de la corte pontificia fue alquimista...? ¿No sería éste un curioso procedimiento de probar lo incierto por lo incierto...?

Hay que tener en cuenta la orientación que hoy priva entre ciertos estudiosos que han sucumbido a la moda de considerar apócrifas la mayoría —por no decir todas— de las obras de Arnaldo que tratan de alquimia o de encantamientos. En este sentido puede decirse que son «más papistas que el papa», y que muestran más audacia que la aconsejada por una rigurosa comprobación.

Algunos se empeñan en mantener que no fue alquimista. Incluso hemos leído en cierta monografía la siguiente cuestión: «¿Por qué sus enemigos, que le juzgaron en Tarragona después de su muerte, no incluyeron en la condena sus escritos alquímicos, puesto que el arte de Hermes estaba condenado por la Iglesia?» Conviene advertir, ante todo, que la Iglesia no había condenado la alquimia. La reunión de teólogos se celebró el 6 de noviembre de 1316 y la bula de Juan XXIII, algo posterior, solamente condena a los falsarios. En la reunión de Tarragona se condenaron catorce tesis teológicas y se especificaron trece títulos de obras arnaldianas de

[14] *Arnaldo de vila nova de somniorum interpretatione.* Sin fecha. Caracteres góticos. Hay nota aparte con la siguiente referencia: «Mayer. Toulouse, c. 1485»).

carácter teológico... Por otra parte, la condena global de sus obras a nada puede dar pie.

La alquimia en los tiempos de Arnaldo formaba parte de la cosmovisión naturalista. Nada pues tiene de extraño que un hombre inquieto, con mente curiosa, con tendencia a asimilar el legado de árabes y judíos, haya prestado atención a la filosofía transmutatoria. Si además se tiene en cuenta que aquélla puede ser un «cuerpo simbólico» que gozó de especial predicamento entre los espirituales, es muy probable que, de alguna forma, en algún que otro momento, aquella singular y enigmática concepción hubiese cautivado a Arnaldo [15].

No puede indicarnos demasiado el inventario de sus libros, ya que se ignoran las materias de algunos de ellos que se denotan con la baga referencia de obras *in arabigo* [16]. De ahí que aparezca aventurado decir que Arnaldo no fue alquimista, dado que no consta que en su biblioteca hubiesen tratados acerca de aquella materia.

Lo cierto es que Arnaldo se interesó vivísimamente por el mundo de los símbolos tan ligado al profetismo quiliarista, y por la interpretación de sueños.

Siguiendo a los joaquinistas, al médico valenciano desea dar con nuevos procedimientos de hermenéutica escriturística. En su *Introductio in librum Joachim de semine scripturarum* se propone hallar las verdades ocultas en los libros sagrados mediante el análisis simbólico de las letras que componían las palabras. Nos hallamos, ni más ni menos, ante un procedimiento de la Cábala. Los carácteres serán para Arnaldo el germen de un sentido trascendente.

Los joaquinistas quedaban limitados en sus cacerías de ocultos sentidos por el uso exclusivo del latín. En cambio Arnaldo, reconociendo muy especialmente la supremacía de este idioma, amplía las posibilidades interpretativas acudiendo al griego y al hebrero. Además, éste presta incluso particular atención a la figura de la letra, al orden que le corresponde en la palabra y a cierto valor, fuerza o potestad del grafismo.

El de Vilanova ve en la equivalencia numérica de las letras profundas indicaciones acerca de sucesos históricos por venir, todo lo cual presta alas a sus manías proféticas. Esos cálculos, según creía, le revelarían la anunciada venida del Anticristo.

El profesor Fritz Baer ha hecho alusión a las relaciones del judío cabalista Abraham Abulafia con los espirituales, y Joaquín Carreras Artau señaló, siguiendo a Scholem, la posible relación

[15] La indicación se halla en la obra citada de los CARRERAS ARTAU, II, pág. 46.

[16] CHABÁS, Roque: «Inventario de los libros, ropas y demás efectos de Arnaldo de Villanueva», *Rev. de Arch., Bibli. y Museos*. Madrid, 1903, págs. 109-203.

CARRERAS ARTAU, Joaquín: *La llibreria d'Arnau de Vilanova. Analecta Sacra Tarraconensia*, XI, Barcelona, 1935.

— *Arnau de Vilanova y las culturas orientales*. Separata del homenaje a Millàs-Vallicrosa. C. S. I. C. Barcelona, 1954.

entre la Cábala profética y el pensamiento arnaldiano que cobra especial relieve en la obra *Tetragrammaton*.

Esta estrecha relación con determinadas fuentes hebreas provocó que algunos contemporáneos del famoso médico le tuvieran por judaizante, a pesar de algunas de sus obras apologéticas.

El ímpetu interpretativo de Arnaldo halla sentido en aspectos insospechados. Dirá, por ejemplo, que la falta de vocales en la lengua hebrea denota cierta ceguera del pueblo judío en relación con la verdad que aquéllas encierran y que alude precisamente a los misterios de Cristo. Por eso, griegos y latinos se hallan en mejores condiciones. Pero ocurre que en griego hay exceso de diptongos y sonidos vocálicos y por excesivos y ociosos movimientos de la boca se disipa la verdad oculta en sonidos superfluos. Por eso la iglesia griega se separó de la cabeza de la cristiandad. El latín muestra mejores condiciones para mostrar el oculto secreto de las vocales. Con todo, se pueden asentar y ampliar interpretaciones —como queda apuntado— acudiendo a las otras lenguas.

En cierta glosa sobre el versículo *Ego sum alpha et omega*, Arnaldo destacará el valor místico de las formas triangular y circular de aquellos caracteres griegos: aluden a la trinidad y a la unidad[17].

Consideramos que queda bastante claro qué tipo de mentalidad era la del vilanovano, Profetismo, reforma, Cábala, oniromancia... No es desdoro que un hombre sea hijo de las creencias y movimientos espirituales de su época. Y un hombre así pudo experimentar, sin duda, la subyugante llamada de la alquimia mística.

LA CUESTION ALQUIMICA

Lo anteriormente apuntado no significa ni mucho menos que cuantos libros de alquimia se atribuyeron a nuestro personaje hubiesen salido de su pluma. En alquimia la autenticidad no deja de ser excepción, lo cual es harto significativo, pues los «artífices», como hemos apuntado en otro lugar, perseguían precisamente conseguir, como oro «auténtico» lo que era metal impuro o inmaduro. Al parecer, eso ocurría también con los textos que iban pasando de un copista a otro, con retoques y modificaciones, a veces sin nombre de autor, a veces con peregrinas y variadas atribuciones. Ciertamente, el amanuense podía permitirse algún que otro lujo. Pero no todo era ampararse, como se ha dicho, en una autoridad reconocida. Intervenían otras variadas circunstancias como pudo ser la exigencia de formar un «corpus», el error y otros detalles de enojosa enumeración.

Apresurémonos a decir que la originalidad no es cosa que deba buscarse en la alquimia. Ciertas colecciones de recetas se iban

[17] CARRERAS ARTAU, Joaquín: *Arnau de Vilanova y las culturas orientales.*

configurando de una a otra época y, como ya ocurría en los antiguos centones egipcios, ciertos encabezamientos tópicos no sólo eran «signo» de la especialidad, sino ocasión de posteriores confusiones.

Veamos un caso: El *Libro del mensaje de Gafar al Sadik sobre la ciencia del arte y de la piedra filosofal* se presenta como enseñanza a un discípulo al que se llama cariñosamente «hijo». Buen número de párrafos empiezan con esta expresión: Has de saber, hijo mío... [18] El artificio expositivo se repite también en los códices latinos que probablemente se inspiraron en textos árabes o casi eran simples copias o resúmenes. Muchas obras que se atribuyen a Arnaldo de Vilanova utilizan la fórmula indicada o bien alguna parecida. Así en el texto *De lapide philosophorum*, entre otros, se halla con frecuencia la siguiente entrada: «Has de saber, hijo mío, que nuestra piedra...»

Incluso las obras alquímicas que algunos especialistas consideran producciones más probables de Arnaldo, pueden ser traducciones libres o resúmenes de obras árabes las cuales, a su vez, bajo nombres de un autor más o menos enigmático presentan un zurcido de pasajes de común o diversa procedencia.

Pero la pregunta se presenta inevitablemente: ¿Fue Arnaldo alquimista...? Esta cuestión no puede ventilarse indicando que estos o aquellos textos de alquimia que se le venían atribuyendo sean apócrifos.

Tampoco puede aducirse como argumento que en las obras médicas de Arnaldo «casi» no se dice nada de alquimia. A este respecto es harto significativo que en el *Speculum* se haga referencia a la leche procedente de la sangre indicando que «encierra en sí todo el magisterio alquímico» [19]. La condena de fatuos e ignorantes alquimistas o el hecho de que se prevenga contra las pretendidas virtudes del oro aparente, es decir, del oro vulgarmente llamado alquímico, consideramos que no constituyen argumentos con suficiente entidad. Téngase en cuenta que muchos textos de alquimia se inician con una crítica de los filósofos o alquimistas que yerran y ofrecen falsos o torcidos procedimientos... También eso constituye un tópico alquímico.

Arnaldo pudo creer en los formidables misterios de la alquimia. Las especulaciones transmutatorias eran tópico entre ciertos sectarios con los que el médico vilanovano se había identificado.

Ni Thorndike ni Diepgen estiman que las dificultades presentadas por los textos, que con más o menos fundamento se atribuyeron a Arnaldo, sean motivo suficiente para borrar a éste del pintoresco gremio alquímico. El problema estriba en saber qué tratado o tratados sean auténticos. Pero este asunto quizá sea insolu-

---

[18] RUSKA, Julius: *Arabische Alchemisten.* I/II. Wiesbaden, 1967, págs. 67 y sigs.
[19] VILANOVA, Arnaldo de: *Medicinalium introductionum speculum.* Op. Lugdunumi, 1509.

ble, una vez se hayan eliminado cuantos presentan anacronismos o contradicciones... Posiblemente fuera más prudente hablar de un núcleo conceptual arnaldiano sobre alquimia que, por otra parte, seguramente habría recibido de otros autores. Este núcleo arnaldiano estaría formado por los siguientes elementos:

1.º La idea de que la piedra se obtiene con mercurio y azufre. El primero es causa de perfección. Según el *Rosarius philosophorum*, el elixir transmutatorio debe ser más excelente que los metales nobles que se hallan en la naturaleza... Esto pude presentar dificultades cuando se compara con el *Speculum* donde se alaban las propiedades del oro puro y se condenan a los alquimistas que «solamente consiguen la sustancia y el color del oro sin que logren infundir en él las indicadas virtudes». Pero al analizar concienzudamente el contexto y sus implicaciones, parece que se hace referencia a un cierto tipo de presuntos maestros que no logran infundir determinadas propiedades en «su» oro. Por otra parte, insistimos en que los documentos alquímicos no deben considerarse al pie de la letra. No basta traducir sin preocuparse lo más mínimo del posible simbolismo que las expresiones encierran. Hay demasiadas advertencias en sentido contrario para que, a este respecto, el estudioso pueda desatenderlas.

Sin que se pretenda dar mayor alcance al asunto que el de una simple indicación curiosa, señalaremos que Arnaldo utiliza en su *Confessiò de Barcelona* la imagen del azufre para representar a los falsos religiosos que sembrarán en el pueblo las iniquidades del Anticristo como las langostas del Apocalipis. El *soffre*, en este caso, aparece también como expresión de la *nigredo*. Según se apunta en el Rosarius, *sulphur... nigredinem in omni opere praestat* [20].

2.º El mercurio aparece, en última instancia, como esperma de todos los metales. Debe sus imperfecciones, cuando sale de la tierra, a un cierto calor o fuego sulfuroso. Según sea el grado de «sulfuración», se engendrarán los diversos metales. Por ello, no hay más que una materia prima para todos los metales. Todos los metales se convierten en mercurio de modo semejante a como todo hielo se transforma en agua; por esta razón puede decirse que el hielo es agua y que el mercurio es la materia prima de todos aquéllos.

3.º Otro de los aspectos de especial interés dentro de lo que pudiera denominarse núcleo alquímico arnaldiano, se refiere al papel que desempeña el *spiritus*, noción que adquiere significativo desarrollo en diversas obras del médico valenciano. La función del espíritu, en los textos alquímicos, aparece como fermento regenerador. Por ejemplo, en el tratado *Flos florum* queda claramente expresado un concepto muy caro a Arnaldo, el «físico» del *spiri-*

[20] *Artis auriferae quam chemiam vocant.* Basileae, 1622, II, pág. 425.

tus. En aquella obra se indica que el espíritu se une al cuerpo mediante el alma y se afirma que la piedra de los filósofos es, a la vez, corpórea y espiritual. El espíritu actúa como principio de perfección. El alma es un fermento que vivifica al cuerpo, el medio que liga al *spiritus,* de modo semejante a como un fermento vivifica un cuerpo mortecino[21]. En el *Novum Lumen,* tratado en el que se insiste principalmente en los calores y colores de la «obra» se dice que *Spiritus & anima nom uniuntur nisi in albo colore*[22].

Desde Costa ben Luca y Constantino el Africano la noción del espíritu como sustancia sutil que interviene en los procesos vitales pasará a los autores del occidente medieval. Ya en el mundo clásico y especialmente en los círculos hipocráticos se había llegado a delicadas distinciones entre las nociones de *daimon, pneuma* y los *physai* o flatos. El acto de asimilar un mal aire podía ser tenido en algunos ambientes como influjo de un mal espíritu[23].

El espíritu podrá manifestarse de las más diversas formas, pero siempre como una noción activadora y a la vez cargada de extrañas sugerencias. Santo Tomás, el genio de las distinciones, dirá *nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quamdam, et motionem significare videtur. Nam flatum et ventum spiritus nominamus*[24]. Advierte el Aquinate que se hallarán variadas acepciones para semejante vocablo: *...dicitur ventus, quandoque etiam anima, vel quaecumque substantia invisibilis*[25].

Los espíritus vitales y animales de los que ya había tratado Galeno se habían convertido en *tópica* para los médicos medievales. Más aún, vinieron a constituir factores de cultura colectiva y si por una parte pudieron aparecer como obstáculos epistemológicos, fueron sin duda un importante núcleo de sugerencias.

Para Arnaldo de Vilanova, aparte el empleo que pudiera denominarse «técnico» de aquellas nociones, relaciona el *spiritus* con realidades superiores que parece corresponder a una especie de quintaesencia universal según decir de Lalande.

Este proceso de sublimación de las nociones galénicas de *spiritus* no sólo aparecerá en el contexto alquímico como un factor de regeneración y de relación, sino que halla especial predicamento en las altas disquisiciones de la mística y de la teología.

DE LA FLOR Y DEL SENDERO

Una versión del *Flos florum* —ya que a veces aparece otra obra con este título— coincide notablemente con la obra *Semita semi-*

---

[21] *Op. cit.,* «Flos florum», II, págs. 517 y 525.
[22] *Op. cit.,* «Novum Lumen», II, pág. 506.
[23] *Vid.* GIL, Luis: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico.* Madrid, 1969, páginas 247 y sigs., 333 y sigs.
[24] Tomás de AQUINO: *Summa Theologica.* Romae, 1854. 1.ª P. Q. XXXVI, a 1 in c.
[25] *Op. cit.,* Q. XLI, a III, ad 4 um.

tae. A pesar de que Lalande había señalado tiempo ha la relación entre las dos obras y de que Thorndike había hecho hincapié en lo mismo, el doctor Jacques Payen de París se ha empeñado en demostrar que la obra *Semita semitae* es un zurcido de trozos del *Flos florum*[26].

Interesa aquí destacar algunos puntos básicos de estas obras que posiblemente representan la expresión más aproximada al pensamiento arnaldiano sobre la materia. Ante todo, adquiere especial relieve el aspecto erótico del menester hermético. Se dirá que el mercurio es «esperma» de todos los metales. Este esperma macho se une a la tierra, matriz pasiva, que se halla sedienta de mayor perfección.

La tierra es madre ya que de ella todo procede. Pero ha de ser fecundada por el esperma en una especie de coito sagrado. Cuando la tierra ha retenido el esperma mercurial, puede hablarse de «concepción». El mercurio posee en sí la peculiar virtud de relacionar distintas formas de realidad y por ello el coito es un acto en el cual puede engendrarse y manifestarse lo superior.

Debido al ayuntamiento generador todo se transforma y desarrolla. Este es el secreto magno de la vida. Y de modo semejante a como en una semilla se ocultan miles de semillas —que luego se irán desarrollando en sucesiva generaciones— así puede acontecer con los metales cuando se ha dado con aquella semilla que tiene poder multiplicador. Un grano puede producir mil granos y es posible incrementar los bienes hasta el infinito.

Vayamos al proceso alquímico. Ante todo, debe advertirse que sólo hay una materia prima para todos los metales. Según el grado de cocción que hayan sufrido aparecerán distintas formas. Pero sobre todo ha de conseguirse la «piedra».

Señalan los textos que la piedra está dotada de cuerpo, de alma y de espíritu. ¿Y qué es el espíritu...? Es lo que liga. Los filósofos han llamado al espíritu «agua vital».

Se advierte que la fórmula del magisterio consiste en establecer un ciclo a través del cual de un elemento surja otro.

Convine recordar aquí que antiguamente se concebía la materia mediante cuatro cualidades contrapuestas que presidían todos los cambios y transformaciones: lo cálido, lo frío, lo seco y lo húmedo. Estas cualidades no existían en estado puro, sino como modalidades de una fuerza única que se combinaba distintamente en las realidades del mundo material. Las manifestaciones de esta fuerza «cualificada» eran la tierra, el agua, el aire y el fuego.

Cada uno de estos elementos era resultado de la acción de dos cualidades de la materia. Así, cuando la materia se concebía cálida y seca, formaba el fuego elemental; cuando aparecía seca y fría, se

---

[26] Impreso en *Artis auriferae* y en MANGET, J. J., *Bibliotheca Chemica Curiosa*. Genevae, 1702, 1, 702-704.

denominaba «tierra»; cuando se mostraba fría y húmeda daba lugar al agua y al aire cuando se manifestaba cálida y húmeda.

Ahora bien, no se concebía la «tierra» de modo unívoco. Se hablaba de gran cantidad de «tierras» según fuese la proporción en que las cualidades originarias se combinaban. Por esto se hacía referencia a tierras que se aproximaban al fuego y tierras que se acercaban al agua. Y lo mismo podía decirse de los restantes elementos.

Posiblemente sea Hegel quien más se aproxime, al hablar de los elementos, a los viejos alquimistas. En distintos pasajes de sus obras, se refiere a los cuatro elementos como «determinación ideal de la fuerza que individualiza la figura del cuerpo». Señala —como buen idealista— que era de admirar el esfuerzo que significó vislumbrar, a través de las cosas sensibles, como si fueran signos, «la determinación de la idea». Según Hegel, la física empírica se dirige a lo particular de modo exclusivo en vez de reconocer «lo universal en lo particular» como hiciera la física de otrora.

El pensador alemán nos advertirá que los cuatro elementos no son designaciones meramente empíricas, sino «momentos de una dialéctica que constituye la vida física de la Tierra...».

Pero se impone retornar a los textos arnaldianos o que al menos le fueron atribuidos. Hallamos esta significativa lección en la obra *Semita semitae:* «En nuestro magisterio sacamos primeramente lo sutil de lo espeso; el espíritu del cuerpo y después lo seco de lo húmedo, es decir, la tierra del agua, y así cambiamos las naturalezas: lo que está debajo lo elevamos de modo que el espíritu se convierta en cuerpo y el cuerpo en espíritu.»

Si la alquimia aparece inicialmente como una aventura amorosa de la naturaleza, como una pasión unitiva, muy pronto muestra los secretos de una profunda transmutación en la que lo inferior muestra superiores reflejos.

Nos advierte este texto —aunque la idea se repite en otros lugares— que, sobre todo, lo bajo debe ser encumbrado, lo cual debe entenderse por modo de exaltación «como cuando se dice de uno que ha alcanzado posición honorable». No se trata de un trastrueque de cualidades, sino de alcanzar que una realidad, por ínfima y vil que pueda parecer, se transfigure y resplandezca bajo una forma distinta y más noble.

Se dirá que todo surge del agua. «Dicen los filósofos que nuestra piedra se consigue con agua y tienen razón. Todo nuestro magisterio se logra a partir de nuestra agua y se consigue con ella.»

Digamos de paso que, aparte los tres aspectos dominantes en la simbología del agua —fuente de vida, medio de purificación y cauce regenerador— se impone destacar que el agua simboliza también las fuerzas que dormitan en el inconsciente, los aspectos informes del alma...

«Nuestra agua mortifica, ilumina, limpia, vivifica. Primero hace aparecer los tonos negros durante la mortificación del cuerpo. Después aparecen múltiples y variados colores y finalmente la blacura.»

Hay que unir los contrarios. Aproximar lo seco y lo húmedo. De ahí que la tierra y el agua «hayan de convertirse». De modo semejante al hielo, se convierte en el agua que anteriormente le diera nacimiento. Luego el agua se evaporará. «Pero no convirtiéndola en nube. Calcina y reduce a tierra. Transforma los cuerpos en cenizas: incinera, blanquea, limpia...»

Estamos ante un proceso de catarsis simbólica en el que las nociones de «arriba» y «abajo», con todas sus connotaciones axiológicas, han perdido su sentido habitual. Llevando las cosas un poco más lejos, podría decirse que también lo han perdido las nociones de «dentro» y de «fuera», de lo objetivo y de lo subjetivo.

El alquimista divisa en los procesos de la naturaleza —sobre los que interviene activamente— extrañas imágenes que delatan la radical identidad de todos los fenómenos. Una forma puede sustituirse por otra porque todo está en todo. «Así es como nuestro magisterio surge de lo uno, se hace con lo uno y se compone de cuatro y tres que son uno.»

Recordemos que los cuatro elementos correspondían al *cuaternario*, símbolo del mundo material, en tanto que el *ternario* aparece como expresión del mundo espiritual. ¿No estamos ante expresiones bastantes indicativas por lo que respecta al arte de percibir como una sola realidad los mundos de la materia y del espíritu...?

El agua se convertirá en tierra. Esta, a su vez, habrá de transformarse en aire y durante el proceso se hallará, en el fondo de la vasija, una tierra calcinada que muestra su fuerza ígnea. «De suerte que ya tienes los cuatro elementos.»

Todo este proceso se ha producido mediante el oportuno fermento, ya que éste prepara el cuerpo imperfecto y a la larga lo transforma. «No hay más fermentos que el Sol y la Luna, esos dos planetas vecinos que se aproximan por sus propiedades naturales.» Insistimos en que semejantes pasajes deben interpretarse partiendo de un adecuado contexto simbólico. Cuando un alquimista habla del Sol y la Luna no sólo se refiere al oro y a la plata, sino que alude a todo el simbolismo que desde los neoplatónicos venía atribuyéndose a tales astros. Recordemos que Plotino, en algún lugar, compara lo Uno, principio creador, con la luz; el intelecto con el Sol y el alma del mundo con la Luna.

Las descripciones de los textos alquímicos parecen encerrar una especie de alegorismo. No se trata solamente de llevar a cabo operaciones específicas junto a un fogón, sino de revivir el drama

mismo de la creación para alcanzar peculiares experiencias de interioridad.

El texto *Semita semitae* coincide en buena parte con la doctrina que se expone en el *Perfectum magisterium et gaudium ad regem Aragonum* que en la colección vaticana se presenta también con el título *Flos florum.* A veces el texto *Semita* aparece con el significativo título de *Visio mystica.*

En este vergel alquímico donde tantas dificultades e incluso contradicciones podrán hallarse, también hay lugar para coincidencias y correspondencias.

LAS EPISTOLAS ARNALDIANAS SOBRE TEMAS ALQUIMICOS

Arnaldo de Vilanova fue quizá uno de los personajes de su época que mayor número de epístolas escribiera. En el inventario que se estableció a la hora de su muerte figuraba buen número de cuadernos de cartas[27]. Ello no quiere decir que las cartas de tema alquímico deban ser forzosamente de Arnaldo. Hay razonables motivos para dudar acerca de semejante atribución. Sin embargo, hacemos referencia a las mismas con la calificación de «arnaldianas», pues ello constituye el más razonable criterio de referencia. Consideramos que existe un fenómeno cultural «arnaldiano» con independencia de las inexcusables y meritorias investigaciones acerca de la paternidad de los elementos que lo conforman.

Algunas de estas epístolas son casi opúsculos; algunas incluso, para mayor confusión de clasificadores, presentan una como estructura dialogada, y otras aparecen como dedicatorias de sus obras, de modo y manera que la denominación de «epístolas» debe tomarse con cierta cautela.

Existe una carta al rey Roberto —el monarca tantas veces citado en los textos de alquimia— con ocasión de ofrecerle Arnaldo o quien fuere la obra *De conservanda iuventute et retardanda senectute.* Se observará que el tema se halla relacionado con las propiedades de la panacea universal que se atribuía a la famosa piedra de los alquimistas. Se dirá en el texto que un buen monarca es la vida y bienestar de su pueblo. Por ello, contribuir a alargar la vida de un príncipe bondadoso supone extender el beneficio a sus súbditos. Sólo Dios tiene la vida y la muerte en sus manos... pero el hombre, mediante los auxilios de una buena medicina, puede contribuir en buen grado a que el curso natural de las funciones orgánicas duren lo más posible.

Arnaldo, «siervo inútil, menguado de doctrina y rústico practicón» —como se presenta a sí mismo— compone aquel opúsculo

[26] CHABÀS, R.: *Op. cit.*

con las «migajas de su ciencia» para solaz y beneficio del soberano. Conviene advertir que ese era el estilo que adoptaba el vilanovano cuando se dirigía a los poderosos. El autor del texto sabía que es condición de los grandes del siglo y también de los restantes mortales que, a pesar de todos los pesares, todo el mundo procura alargar lo más posible las molestias, cargas y pesadumbres de este valle de lágrimas.

El texto se halla en manuscritos del XV y se presenta en algún caso como obra de Rogerio Bacon [28].

Algunas epístolas atribuidas a Arnaldo no son más que dedicatorias de «sus» obras a personajes importantes. Así ocurre con la dedicatoria del *Perfectum magisterium et gaudium ad regem Aragonum* que a veces se presenta como *Flos florum* o *Parvum Rosarium* e incluso *Lumen luminum*. En ella se refiere la iniciación de Arnaldo en los altos misterios del hermetismo religioso. Se dice que el filósofo había estudiado sin fruto las obras de los antiguos... En Francia halló a un hombre docto y venerable con el que inició un estudio en común para descifrar los enigmas del saber arcano. El autor parece querer destacar que el esfuerzo, como tal, nada logra, pero que, sin embargo, es necesario... pues el Espíritu Santo le iluminó acerca de los secretos del arte «como premio a su gran paciencia».

Ludovico Frati descubrió, hacia los años veinte, que el *Perfectum magisterium* era obra que existía ya en el siglo XII en un texto francés y que Arnaldo debió de trasladar al latín [29].

La *Epistola super alchymia* es un verdadero opúsculo. Va dirigida a Roberto de Anjou. En ella se hace referencia a la posibilidad de transformar los principios elementales de los cuerpos de modo que condensen sus respectivas cualidades en la piedra filosofal, que viene a ser algo así como la forma de las formas [30].

La *Epistola de sanguine humano* dirigida a magister *Iacobum de Tholeto,* su amigo carísimo, cuya personalidad escapa a las pesquisas de los investigadores, refiere el modo de obtener un «elixir vital», que, según indicación que en su día hiciera D. Joaquín Carreras Artau, no debe confundirse con la panacea universal de los alquimistas.

En esta epístola se dice que el tal elixir puede alargar un tanto la vida o bien rejuvenecer un poco. Hay que reconocer que comparando este elixir con las propiedades que se atribuían a la piedra filosofal no pasa de ser cosa modesta. Con todo, se destaca la importancia que puede tener para los moribundos al efecto de que puedan poner su alma en buenas condiciones y se sugieren además ciertos efectos de alcoba nada desdeñables.

---

[28] FÖRSTER, E.: *De retardandis aus Roger Bacon und Arnald von Vilanova. De conservanda...* Leipzig, 1924.

[29] FRATI, L.: *Guglielmo Arcivescovo di Rouen ed Arnaldo de Vilanova. Archivum Romanioum V* (1921), 260-3.

[30] CARRERAS ARTAU, Joaquín: *L'epistolari d'Arnau de Vilanova.* Barcelona, 1950.

Según es costumbre en los textos «arnaldianos» se aportan «casos» que el autor presenta como propias experiencias. Dirá que con el tal elixir «resucitó» a un conde Faustino... entre otras personas. La cosa era para ser tenida en cuenta.

El citado Carreras Artau dudó de que la epístola citada pudiera atribuirse a Arnaldo, pues creía descubrir cierta contradicción entre el modo de obtener el elixir vital —que debía proceder de la sangre de un hombre joven y sano— y los procedimientos de hallar la panacea que aparecen en otras obras alquímicas imputables a Arnaldo en los que la piedra filosofal se buscaba a través de la transformación de sustancias inorgánicas... Claro que aquellas obras también se prestan a duda, y conviene aquí, además, hacer hincapié, siguiendo precisamente lo que ya había indicado el docto historiador, que el elixir vital no debía confundirse con la panacea de los alquimistas, con lo cual, la dificultad adquiere peculiares matices.

V

RAMON LLULL, CRITICO DE LA ALQUIMIA

LLULL, UN PROBLEMA PSICOLOGICO

Mucho se ha escrito sobre la vida del beato iluminado Ramón Llull. Sería improcedente extenderse en el dibujo de las diversas etapas de la vida andariega de ese vidente mallorquín. El lector puede elegir entre un buen número de trabajos que excusan el menester. Aquí solamente nos referiremos a ciertos aspectos de su personalidad y ello por una razón: la discretísima actitud que buena parte de los biógrafos han adoptado respecto a los mismos.

Por los textos que han llegado hasta nosotros, podemos establecer que Raimundo presentaba cierta inestabilidad ligada a los mecanismos de decisión. Elegir, determinarse, especialmente en relación a los asuntos asociados con su «conversión» y «misión», era para él algo difícil y angustioso. Todo ello queda patente a través de varios pasajes de la *Vida coetània*, esa deliciosa obrita que el beato debió de dictar a alguno de sus discípulos o amigos de París y que, más adelante, tradujo algún buen mallorquín, lulista reverente, a la lengua vernácula[1].

Hemos de atender a ciertos detalles muy significativos para calar

[1] *Breviculum*. Mss. S. Petrus 92. Bibl. de Karslruhe. Existe solamente un manuscrito de la versión catalana que se halla en el *British Museum*, Ms. 16.432. La versión más accesible de la *Vida coetanía*, con referencias comparativas al texto latino, se halla en *Obres essencials*. Barcelona, 1957, tomo I. Se creyó antaño que la versión catalana era anterior. El hecho de que se suavizasen determinadas expresiones atendiendo a las denuncias y acusaciones del inquisidor Nicolás Eymerich permite suponer que la *Vida coetània* corresponde a la época en que aquél viviera o bien fuese algo posterior (c. 1330-1399).

en la índole de la «dolencia» luliana. Joan I. Valentí dedicó un interesante artículo al asunto en el que habló de cierta «psicosis de melancolía ansiosa» [2]. Hay quien disiente en esto. No pretendemos aquí adentrarnos en el terreno de los diagnósticos. Señalaremos solamente algunos «síntomas».

Refiere la *Vida coetània* que, en cierta ocasión, Raimundo tuvo algunos problemas con el esclavo moro que había comprado para aprender lengua arábiga, el cual, por lo visto, se había mostrado en un mal momento blasfemo e irreverente. Al enterarse, nuestro místico no se anduvo con remilgos. Le golpeó en la cara, boca y otras partes del cuerpo. Pero la cosa no terminó así. En cierta ocasión, el esclavo pudo agenciarse un buen cuchillo y mientras Ramón tomaba el sol tranquilamente sentado, el muslime se lanzó contra el mallorquín dando un alarido y clavando el arma. Afortunadamente no fue herida mortal. Acudieron gentes que prendieron al moro. Llull cayó entonces en gran perplejidad: no sabía si «había de matar al preso o dejarle en vida». Recogióse en oración durante tres días... sin salir de su incertidumbre. Finalmente, las cosas se resolvieron por sí mismas: el esclavo se suicidó. Con gran alivio, dio Raimundo gracias al Señor *que l'havia tret d'aquella perplexitat*. Triste desenlace y lamentable situación a la que habían llegado maestro y discípulo. Queremos suponer que no fue ese el *sarraí* de quien Llull aprendiera las fórmulas de expresión que utilizaban los sufíes y que inspiraron al beato su libro *D'Amic et Amat.*

Podrá parecer algo duro detenerse en cosas semejantes. No se trata de que las partes oscuras ayuden a destacar el relieve. Se trata, sobre todo, de subrayar algunos hechos que generalmente se han dejado en penumbra y que posiblemente esclarecerán peculiaridades especialmente significativas de este formidable personaje.

LAS INDECISIONES DE GENOVA

Hacia 1292 estaba Raimundo en Génova y tuvo allí graves tribulaciones. Veamos estos casos con algún detenimiento. Las gentes lo habían recibido como a un iluminado y se decía que el Señor iba a operar grandes maravillas a través de sus manos. Todos confiaban en su gran misión, todos sabían que se praparaba para ir a «Barbaria».

Tenía ya sus libros y su equipaje en la nave y en el preciso momento de la partida, temió por su pellejo. Así, como suena: ...*timens pelli suae.*

Tengamos presente que la conversión de Raimundo estaba li-

[2] I. VALENTÍ, J.: *Dues crisis en la vida de R. Llull.* «La nostra terra», VII (1934), páginas 341-356.

gada al propósito de «poner su vida en peligro de muerte». Esta expresión es ya de por sí bastante ambigua. No se trata de ir al martirio, sino de acercarse a él. Claro que esto puede interpretarse como la fórmula del caballero que acude a combate singular para hacer valer la verdad de su causa. No significa que el caballero acuda a buscar la muerte, sino que se expone a ella. Bien está. Sin embargo, se impone reconocer que Llull tenía muy clara idea de lo que debía hacer en tierra de moros para que su testimonio llegara al límite preciso. Y eso le asustó...

El propósito formulado en el momento de la conversión se había ido aplazando: debía estudiar, tenía que escribir «el mejor libro del mundo», convenía fundar centros de estudios orientales... Los escalones, a veces, separan. Pero las cosas tarde o temprano se presentan. El alma humana es un mecanismo que gira al entorno de centros de atracción... Y el beato, cuando ve la nave ante sí, siente la llamada, pero teme que los sarracenos le den muerte antes de que pueda difundir sus enseñanzas...

Señalemos ahora que el texto catalán de la *Vida coetània*, que tiende al detalle y al pintoresquismo —apartándose en eso del original latino— es conciso y discreto en este pasaje.

Continuemos: Ramón, viendo el escándalo que había ocasionado, llegó casi al borde de la desesperación y «hubo tanto dolor en su ánima que éste se manifestó afuera» y cayó en grave dolencia. Estuvo en ella mucho tiempo y no quiso descubrir a nadie la causa de su enfermedad.

A pesar de su estado, Ramón hízose conducir a la iglesia de Santo Domingo, en la fiesta de quincuagésima, y en el momento en que se elevaron los cánticos del *Veni creator Spiritus*, su entendimiento giró hacia lo alto y se percató de que el Santo Espíritu podía salvarle.

Debido a su estado, fue trasladado a un dormitorio y allí, tendido en un camastro, divisó en lo alto una luz, como de estrella, y oyó una voz. Esta le indicó que en la orden de Santo Domingo hallaría salvación. Raimundo, al oir aquello, llama a los frailes y les pide que le coloquen los hábitos. Pero los religiosos se excusaron discretamente, indicando que nada podían hacer, hallándose como se hallaba el prior ausente...

Ramón fue conducido a la posada. Entretanto caviló. Su salvación podía estar entre los dominicos, pero... ¡cuidado...! ¿Aceptarían aquéllos su «arte»? El sabía muy bien que los frailes menores estaban mejor dispuestos hacia su sistema y que promoverían más eficazmente sus doctrinas. Por eso decidió tomar el hábito de San Francisco. Al poco rato, vio de nuevo la lucecilla y oyó la voz, esta vez enfadada, en tono casi amenazador, que le decía: «¿Acaso no te he dicho que solamente en la orden de predicadores podrás salvarte? ...Veamos, pues, que harás...» El mallorquín pa-

rece haber manifestado inconscientemente sus propias inquietudes y desgarro interior a través de la voz de lo alto.

A pesar de todos los pesares, Llull considera que si no ingresa en los menores, sus libros se perderán; pero, por otra parte, no puede dejar de recordar el mandato de lo alto, y por ello cayó en grandes angustias.

A la postre eligió: era preferible que su alma se condenase a que su «arte» se perdiera, ya que a través de ésta muchas almas podrían hallar salvación.

No cabe duda de que en esta cuestión hay delicados problemas de honda psicología. Su «arte», contenida en el «mejor libro del mundo» que dicho sea entre paréntesis, fue modificado, retocado y adaptado a mejores y sucesivas conveniencias de exposición, era también cosa superior e inspirada. Las dos ilustraciones o inspiraciones parecen contradecirse. El problema era grave y la solución fue ciertamente curiosa, hay que reconocerlo.

Esas dudas, esas angustias, esas contradicciones que se resuelven intempestivamente, esclarecen bastante la índole psicológica de nuestro personaje. Las debilidades del hombre acostumbran a ser peana de su grandeza. Llull, a su modo, en su momento, conseguirá superar sus tribulaciones y cumplir su misión.

Conviente destacar ahora la posición de buena parte de sus biógrafos: mencionan de paso, con incomodidad, lo de Génova cuando a ello se hace referencia, y dulcifican como pueden el asunto. El P. Sollier se resistía a aceptar como auténticos aquellos pasajes, que aconsejaba suprimir en las ediciones. El P. Pascual se mostró del mismo parecer. Aquellos pasajes, mejor dicho, situaciones, no encajaban con la imagen que servía de pauta a sus estudios y propósitos. Este proceso de «suavización», como hemos indicado, se inicia ya en la versión catalana de la *Vita*, texto caracterizado precisamente por la acentuación de aspectos locales y circunstancias concretas. Como contrapartida de esta tendencia a situar las escenas en ambientes específicos, dando detalles, «se lima» todo cuanto pueda ser desdoro en la figura del beato. Las asperezas racionalistas de ciertas expresiones en el plano teológico o bien los hechos que puedan proyectar alguna sombra sobre el varón iluminado, reciben oportunos retoques.

ANTILULISMO Y LULISMO OCULTISTA

No siempre se ha tenido tanta benevolencia hacia el mallorquín Ramón Llull. También ha tenido detractores acérrimos que encontraban para su arte los más duros calificativos, de los que ciertamente no escapaba su «ilustrado» autor.

Uno de los personajes que más acremente atacó a Llull y a sus seguidores fue el dominico gerundense Nicolás Eymerich. En su

Dialogus contra lulistas[3] asegura el inquisidor general de la Corona de Aragón que Llull no fue ni con mucho un bienaventurado. Al contrario, debía de contarse entre los réprobos, ya que murió en herejía sin retractarse. ¿Qué decir de las ilustraciones que aseguraba procedían de lo alto?... Eymerich no vacila: No eran cosa del Señor, sino de un demonio que se transfiguraba en «ángel de luz». Apunta el inquisidor, como cosa asegurada, que Llull aprendió las artes de invocar aquel espíritu gracias a las enseñanzas de cierto esclavo sarraceno. Dirá Eymerich que los lulistas «sacrifican al espíritu diabólico» para alcanzar, mediante extrañas artes un conocimiento universal... Sostiene que aquéllos han adelantado tanto en su familiaridad con las potencias demoníacas, que el «saber» que Llull consiguiera en cuarenta días, sus secuaces lo alcanzaban en cuarenta horas.

Hay más. Eymerich afirmará que los lulistas consideran el arte de su maestro como un nuevo evangelio, como una especie de mensaje celestial con el que se cierra el ciclo de la revelación...

Con todo, y a pesar de que el inquisidor, en su celo por exterminar errores, se la tiene jurada también a los alquimistas, no incluye a Ramón Llull entre quienes se dedican al «arte sagrado». Conviene tener este detalle en cuenta. Pero en el texto de Eymerich hay referencias significativas que permiten columbrar ciertas «coincidencias» entre el lulismo y extrañas sectas... que utilizaban el simbolismo alquimista.

Se ha dicho que esas doctrinas pudieron corresponder al judío converso Raimundo el Neófito, que en algunos textos, aparece como Raimundo de Tárrega e incluso como Raimundo Llull de Tárrega. Alguien ha querido ver, debido a la ambigüedad con que parecen confundirse nombres y doctrinas en las acusaciones del inquisidor, una muestra solemne de *mauvaise foi.* Las obras de Ramón de Tárrega fueron condenadas y quemadas en 1372. Se le atribuyen *De invocatione daemonum* y *Conclusiones variae* y algunos autores apuntan que pudo escribir una titulada *De alchimia* y otra *De secretis naturae*[4].

Las enseñanzas herméticas estuvieron relacionadas con las doctrinas de ciertos grupos que veían una acción directa del Espíritu Santo en la «áurea transmutación interior». Queda ya advertido que la alquimia no fue siempre menester exclusivamente operativo, y que cuando lo fue, no quedó reducida a ello...

Los lulistas, desde los primeros tiempos, estuvieron en contacto con elementos dedicados al hermetismo. El mismo Ramón tuvo amigos y protectores entre los «adeptos» de fuste. Por ejemplo, Ramón Gaufredi, general de los minoritas, que tantas facilidades

---

[3] EYMERICUS, N.: *Dialogus contra lulistas.* Ms. lat. 1464 de la Bibliothèque Nationale de París.
[4] MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles.* Madrid, 1965, I, pág. 521.
TORRES AMAT, F.: *Memoria para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes.* Barcelona, 1836, págs. 615-616.

dio a Llull para que éste pudiera difundir sus doctrinas, escribió un tratado de alquimia; Bernardo Delicioso, que fue apresado bajo acusación de haber hechizado a Benedicto XI, tenía en su biblioteca varias manuscritos de Llull que el propio maestro le había entregado. Pedro de Limonges, que recibió también un depósito de manuscritos del iluminado, tenía en su biblioteca textos atribuidos a Joaquín di Fiore y otros de extrañas doctrinas...

A pesar de la prudente circunspección que en estas materias adoptaban, los hermanos Carreras Artau destacan la relación que hubo entre los lulistas y ciertos núcleos de espirituales dedicados a las ciencias ocultas, «...y desde luego las cultivaron aquéllos que conocemos como afectos personalmente a Ramón Llull, en especial sus amigos del grupo marsellés...» [5].

RAIMUNDO LULIO Y LA ALQUIMIA

Se impone reconocer que es un tanto problemático y arriesgado relacionar, a estas alturas, el nombre de Raimundo Lulio con la alquimia. Se viene repitiendo de modo categórico que el mallorquín no fue alquimista. Se asegura que, desde Weyler y Laviña, y Luanco, la cuestión quedó ya definitivamente zanjada. Se ha dicho que el supuesto alquimismo de Llull resulta «inaceptable en todos los extremos».

Es incomprensible que se adopte semejante actitud como reacción al sinfín de atribuciones apócrifas. Hay buen número de textos alquímicos que se ampararon bajo la paternidad del beato mallorquín.

Lenglet Dufresnoy cuenta hasta quinientos títulos de ciencia hermética atribuidos al mallorquín. Ivo Salzinger, en el prefacio a la edición maguntina de las obras de Llull, consigna cuarenta y siete obras alquímicas, contra cuya autenticidad clamaron los jesuitas Custurier y Sollier. Thorndike, por su parte, advierte que debe irse con cierta cautela respecto a este tipo de tratados, no sólo por la inclusión de falsificaciones tardías, sino por la multiplicación de títulos que, en realidad, no corresponden a textos distintos [6].

Los libros de alquimia que venían atribuyéndose a la paternidad de Ramón Llull son hijos espurios. Presentan no pocas «dificultades». Así, por ejemplo, el *Testamento* se dedica al «Rey Eduarte», en 1332, y Raimundo había dejado de existir en 1315. Y aunque pueda haber un distinto criterio de cómputo, no por ello desapa-

---

[5] CARRERAS ARTAU, T. y J.: *Historia de la filosofía española. Fil. crist. de los s. XIII a XV*. Madrid, 1939, II, pág. 46.

[6] THORNDIKE, L.: *History of magic and experimental science*. New York-London, 1966, IV, página 23.

MASSUTI, M.: «Ramón Llull y la alquimia», *Bolet. de la Soc. Arq. Lul.*, XXIII (1939-43), página 525.

recen otros inconvenientes. Esta obra escribióse originariamente en lengua latina y de la misma hay una versión catalana debida a Jealme Mas o Marc, de la villa de Bagá, y una versión castellana de un tal Barahona.

En términos generales, las referencias que se hacen en las distintas obras alquímicas lulianas denotan una total carencia de perspectiva cronológica.

Bien está. Parece probado que libros tales como el *Testamento, Codicilo, De la quinta esencia,* además de los que aparecen dedicados a Roberto «rey de los anglos»... y tantos otros opúsculos que presentan inconsecuencias, errores y anacronismos de bulto no fueron obra de Raimundo. Quede esto aceptado. Pero de ahí nada puede inferirse respecto a los puntos de vista que el mallorquín sustentaba respecto a la alquimia.

Cierto que en obras de atribución indudable aparecen críticas notables al arte de Hermes. Esto ha que quedar claro y tiene su peso. Pero también conviene tener en cuenta que en otras obras no se muestra tan duro. Además, hay posibilidad de comprobar que utiliza lenguaje e imágenes de quien se había adentrado en los zigzagueantes senderos del arte secreto[7].

Nos vamos a permitir el lujo de lanzar al aire un interrogante, a pesar de todo lo que se ha apuntado más arriba: ¿Eligió el bueno de Ramón Llull, tan preocupado por el futuro sus doctrinas, obras y artes, precisamente para constituir depósito de sus manuscritos y núcleo de futura difusión, a aquellos «adeptos» cuyas creencias y afirmaciones combatía?... ¿Acaso los alquimistas del núcleo marsellés, pongamos por caso, habían de custodiar obras en las que se admitía que la alquimia era cosa vana?

Consideramos que la dificultad se desvanece si se admite que Llull critica solamente el aspecto operativo de la transmutación, al que en efecto combate en bastantes textos. Sin embargo, nada se dice de la alquimia especulativa o mística y, sin embargo, parece ser que la conoce y en algunos casos incluso emplea el simbolismo hermético.

Tengamos en cuenta otro aspecto que no deja de ofrecer interés: tanto Arnaldo de Vilanova, como Llull o Federico III de Sicilia compartían, en distintos grados y matices, las ideas de los «espirituales», ese conjunto de sectas que exaltaban la pobreza y que tenían especial debilidad —como contrapartida— por todas las enseñanzas referentes a los medios de incrementar la «riqueza interior».

En varios pasajes de sus obras, Raimundo Lulio insiste en la superioridad del hierro sobre el oro. Del primero se hacen clavos,

---

[7] PROBST ha estudiado los símbolos lulianos y se complace en destacar la universalidad de los mismos en el terreno de la mística. Se refiere a un conocimiento profundo por parte del beato de lo que denomina «matemática sagrada». *Langage imagé et symboles du B. Ramon Llull,* PROBST, J. H., Miscellanea Lulliana, Maioricis, 1955.

agujas, martillos, espadas... es más útil al hombre que el oro. Ciertamente, este es un lenguaje que podían entender e incluso compartir aquellas corrientes de espiritualidad que deseaban una reforma de la cristiandad a través de un auténtico espíritu de pobreza. Creían que el «oro» del siglo era el origen de todos los males, la fuente de todas las concupiscencias. Los «espirituales» siempre habían despreciado la corrupción que inevitablemente se produce en el seno de la riqueza. Cuando Raimundo ensalza las excelencias del hierro muy por encima del valor del oro, sus devotos amigos y discípulos alquimistas podían estar en perfecto acuerdo con él, pues para ellos el arte sagrado era un gran medio de regeneración cósmica a través de la interioridad.

Por otra parte, los hermanos Carreras Artau destacaron un interesante párrafo del *Libre de contemplació en Déu* que permite suponer que quizá el doctor iluminado compartió las doctrinas alquímicas en cierta época de su vida, es decir, por los años en que compuso aquella obra. Eso debió ocurrir hacia 1272 [8]. En aquel texto se sostiene el potencial perfeccionamiento de los metales que se ordenan hacia la superior forma áurea, doctrina que fue común entre los alquimistas. Más aún, se llega a decir que la alquimia artificialmente transmuta en oro la forma de la plata, «*...axí com aur ha forma natural e està sa forma en argent potencialment, per obra artificial com per alquimia la forma del argent perverteix hom en forma de aur...*»[9]. A pesar de este texto decisivo, muchos autores han rechazado con gesto enérgico y absolutamente todo rastro de alquimia en la obra del beato.

En la obra *Quaestiones per artem demostrativam et inventivam solubiles,* de 1289, se halla la casi total contradicción de lo que se sustenta en el *Libre de contemplació.* Parece un calco de expresiones, pero con signo cambiado: «*...quia in argenti nunquam in habitu et potencia fuit species auri*». Es curioso que un autor incurra en semejante antilogía sin hacer referencia a anteriores puntos de vista. Quizá estemos aquí ante un problema que exige algo más de penetración crítica de la que hasta ahora se ha desplegado. El desarrollo temático del texto a que nos hemos referido corresponde a la pregunta siguiente: ¿Acaso la alquimia es algo real o solamente cosa de razón? Se argumenta de modo que, en la conclusión, se rechaza la «realidad externa» de la alquimia ya que «la forma y materia del oro están en la imaginación del alquimista como en la del médico la salud de un enfermo incurable...».

Conviente subrayar que en algunos pasajes de las obras lulianas donde se hace referencia a la vanidad de la alquimia, se dice que el oro se halla en la fantasía del artífice. Es algo así como la

---

[8] *Vid.* Introducción al *Libre de contemplació,* por A. Sancho y el P. M. Arbona. «Obres essencials», Barcelona, 1957, II, 89 y sigs.
[9] Carreras Artau, T. y J.: *Op. cit.,* II, págs. 49-50.

pintura respecto a la realidad. Dirá en algún pasaje que el alquimista posee cierto peculiar hábito «*phantasticus*» por su modo de concebir los metales [10]. No queremos hallar en ciertas proposiciones más de lo que permiten suponer, pero no cabe duda que se aprecia en varios pasajes lulianos una curiosa referencia de la motivación alquímica a la esfera psicológica, de modo específico a la «mágica imaginación». Es algo más que un procedimiento erróneo... es una disposición de la fantasía. Estimamos que estos pasajes posiblemente llamen la atención de aquellos estudiosos que hayan accedido a la temática desde un encuadre jungiano.

En el *Liber de ascensu et descescensu intellectus* (1304) hallamos un pasaje que Luanco consideró «comprometedor». En la tercera distinción del capítulo donde se pregunta qué es la llama, se halla un texto donde se dice que el fuego deshace la piedra separando y dividiendo sus partes, pero que no ocurre así con el oro, pues a éste sólo lo altera mudando y ablandando su dureza; «...y, reflexionando el entendimiento, halla que ello es por causa de que el oro aparece como un cuerpo artificiado y que cuando fue producido por artificio, apareció blanco y líquido...». Pero Luanco ya señaló, y Massuti le sigue los pasos, que este pasaje solamente hace referencia a los estados físicos que el oro toma según la temperatura. Lo cual es la explicación más pertinente que puede darse... si no se quiere interpretar el texto de otro modo.

A pesar de todo, queda patente que en obras como el *Liber principiorum medicinae* (c. 1274) se dice claramente «que un metal no puede convertirse en otro de especie diferente» y se añade que toda semejanza que en este sentido pueda lograrse es parecida a la que consigue el pintor al representar al hombre sobre una tabla.

En el *Liber de chaos* (c. 1275) en las *Quaestiones atrebatenses* (1299) y en el *Liber de novo modo demostrandi* (1312) se hallan pasajes en los que el autor reitera la vanidad de las prácticas alquímicas.

No podemos dejar de referirnos al cap. XXXVI del *Libre de Meravelles* [11] donde, por modo de diálogo, Félix y el filósofo se plantean la cuestión de la alquimia. Pregunta el primero si tal arte permite al hombre lograr la transmutación de un metal en otro. Responde el filósofo que semejante cambio no puede obtenerse artificialmente y entonces se propone el apólogo del alquimista y el fuego. «El fuego se admiró mucho de la loca opinión del alquimista que creía saber más que él acerca de la esencia de los cuerpos simples...» El fuego expone al alquimista, con prurito escolástico, cómo los elementos persiguen su perfección

[10] THORNDIKE aporta el texto en la obra citada, tomo IV, pág. 7, en nota al pie de página.
[11] LLULL, R.: *Libre de meravelles*. «Obres essencials», I, pág. 369 y sigs.

por sí mismos, pero que se hallan mezclados en la confusión de las materias simples y actúan en consonancia con su «natural apetito» y no precisamente con el «artificial apetito del alquimista».

Entonces el alquimista solicita al fuego que le procure oro; pero el fuego le proporciona la superior riqueza de un apólogo: Sucedió en cierto país que un león combatió durante mucho tiempo a un jabalí esforzándose en despedazarle, por el apetito que traía. Pero el jabalí no estaba dispuesto a que sus carnes se «transformasen» en las del león. Prefería mantener su propia especie de «cerdo» que adquirir la superior del león.

A raíz de los esclarecimientos, Félix queda bien aleccionado: «Según vuestras palabras parece que deseáis dar a entender que es imposible transmutar un metal en otro, según el arte de la alquimia, pues decís que ningún metal tiene apetito de ceder su ser a otro ser, porque si lo mudase no sería lo que antes era. Así entiendo vuestras razones y símiles y me maravillo de que el hombre pueda tener afición a la alquimia si ésta no es arte verdadero.»

Claro que siempre queda la sospecha de que estamos aquí ante un mensaje velado, puesto que el león y el jabalí pueden revestir peculiar sentido si se atiende al valor que se otorga a esos animales en la tradición alquímica o simplemente en el «corpus» de la simbología clásica [12].

De todos modos, el filósofo o Llull no niegan la «transmutación natural» —como se ha indicado en algún trabajo [13]—, es decir, que la carne del jabalí pueda convertirse en la del león, a pesar del natural apetito del primero a permanecer en su estado. El mallorquín combate la transmutación de un elemento en otro o de un metal en otro *«segons l'art d'alquimia»*.

Pero no termina ahí el asunto. El filósofo, al estilo oriental, enhebrará aún otro apólogo que había de alcanzar buena difusión. Nos referimos al del alquimista que engaña al príncipe mediante unos *busties* o recipientes en los que había incluido oro so apariencia de decocción de hierbas... Cree el señor que su oro se multiplica realmente y que el alquimista lo era *«segons veritat»*. Pero no resultó tal. A la postre, el falsario huyó con la copia de oro que el rey le había entregado para que se lo incrementase. Digamos que la conseja adquirió con el tiempo casi rango de argu-

---

[12] Véase el *Polihystor symbolicus* del P. N. CASSINUS (Colonia, a. MDLIV), donde se señala que el león se asocia a la luz y que simboliza el alma pía que «intuye directamente el Sol de la justicia divina». Por otra parte, el jabalí aparece como fuerza de nivel inferior, expresión del ciego arrojo, como la materia en su estado de fuerza elemental y primitiva.

[13] No compartimos el punto de vista o quizá poco ponderada expresión que aparece en cierta comunicación al II Congreso Internacional de Filosofía medieval, en la que se indica: *«Raymond Lulle n'admet pas, pour des raisons théoriques la transmutation de la matière».* Atti del terzo congresso internazionale di Filosofia medioevale. A. LLINARÈS: *L'idée de nature et la condamnation de l'alchimie d'apres le «Libre des merveilles de Raymond Lulle.* Milano, 1966, págs. 536 y sig., Es curioso comprobar que se presenten «comunicaciones» sobre temas que se habían tratado en los mismos términos por WEYLER y LAVIÑA..., ¡en 1866!, y LUANCO, en 1870.

mento. Juan Manuel lo convertirá en «exemplo» y el apólogo circulará a lo largo de los tiempos y lo reproducirán Feijoo y el abate Migne.

Finalmente, el filósofo refiere a Félix el cuentecillo de la dama estéril con «*gran volentat d'haver infants*» y que fue engañada por una mujer «falsa» que le dijo «iba a darle de comer cosas mediante las cuales podría quedar preñada». El final es claro: la embaucadora huyó al conseguir suficiente dinero.

Queda manifiesta la actitud crítica de Llull, a pesar de lo que se pueda hallar en este o en aquel pasajes... Sin embargo, una concienzuda lectura de algunas de sus obras permite entrever, como hemos indicado, que no le eran desconocidos los temas simbólicos de los alquimistas.

LOS SIMBOLOS EN LA FILOSOFIA LULIANA

Ramón Llull es un realista a ultranza. Para él los llamados «universales» (género, especie... y otros conceptos abstractos) tenían un rango ontológico privilegiado. Así, garantizaba una estructura de total dependencia que le permitía entrever en diversas parcelas del cosmos los reflejos de los atributos divinos. A este respecto es tan clara su posición, que llega a sostener la imposibilidad de concebir el punto de vista opuesto, pues entonces «*serien tots los individuus cascun de si mateix e no d'altre, la qual cosa és impossible. Es, doncs, genre general ens en lo qual les espècies naturals són sustentades*». También las especies, como tales, presentan entera realidad. «*No tan solament són ens considerats, ans són ens reals, car si no eren ens reals, bonea no sería causa primera a bo...*»

Las hipótesis se multiplican: intensidad, «extensidad» ...e incluso lo abstracto y lo concreto, como entes, obtienen un rango «natural y real» del que el lógico habrá de tomar sus semejanzas [14].

Ese realismo de sabor ciertamente arcaico, que conduce la especulación filosófica hasta los lindes de lo que pudiera denominarse «pensamiento primitivo», se manifiesta, nutre y sustenta en una serie de símbolos que desempeñan diversas funciones a lo largo de la producción luliana.

En el *Arbre de ciència*, se utilizará la imagen del árbol como esquema base o *leit motiv* de toda la exposición. Tomando bastante al pie de la letra el símil del árbol, nos hablará Llull de las raíces, del tronco, de las ramas, ramos, hojas, flores... de las ciencias teológicas y naturales. Quizá se forzarán un poco las cosas, pero, a la postre, se produce una magnificación de la imagen-base a lo largo de toda la exposición, aunque a veces, preciso es reco-

[14] LLULL, R.: *Arbre de ciència* («O, essencials»), VII, 7 y sigs., págs. 571 y sigs.

nocerlo, el procedimiento puede antojársenos de empleo excesivamente mecánico.

Llull consideraba que «imaginando y rememorando» los árboles especiales del árbol general, podía cultivarse cierto hábito de ciencia que se halla en el interior del sujeto. En el *Ars demonstrativa* (c. 1274) se refiere a la conveniencia de emplear metáforas y semejanzas en el arte de solucionar cuestiones [15].

Como indicaron los Carreras Artau, Llull persigue en el *Arbre de ciència* una sustitución del mecanismo lógico-matemático del *Ars magna* por el simbolismo [16]. Sin embargo y a pesar de que el mallorquín tenía un agudo sentido del valor psicológico de la imagen simbólica, incurre en un automatismo que aparece, sin duda, como una «caída» de su impulso creador en la exposición. Posiblemente en este intento de ofrecer *imágenes* en vez de las *figuras* del arte magna se espeja el drama de inseguridades y tanteos que aparece en la obra del mallorquín.

El árbol que «vislumbrará» Ramón, en una especie de transporte místico, no es sólo un recurso didáctico. Se presenta como un pantaclo mágico, es decir, como una imagen en la que se encierra y espeja todo un mundo. A este respecto, son ilustrativas las palabras del mallorquín: *«car totes quantes coses són, en ell són significades...»* [17].

No es difícil percatarse de que en la obra de Llull aparece el supuesto de cierta radical analogía cósmica que permite relacionar entre sí los distintos niveles de la realidad. Por ello, *«semblança e figura»* adquieren especial valor, debido a que expresan una honda conexión ontológica.

A pesar de lo apuntado más arriba, conviene tener en cuenta que la imagen no desplaza a la figura; se asocia a ella... La imagen, de algún modo, es más próxima; la figura delata ocultas y secretas relaciones...

Debe tenerse presente que la numerología pseudo-pitagórica también desempeña un importante papel en la obra luliana, no ya como código simbólico, sino como módulo de construcción de total alcance cósmico que, a veces, parece degenerar en algarabía. En el llamado «árbol elemental», de la obra a que nos referimos, se hallan significativas muestras de semejante especulación. El lector que tenga la paciencia de recorrer las raíces, ramas, ramos, hojas, flores y frutos de esa formidable arboleda luliana hallará aspectos tan pistorescos como los de una extraña geometría en la que los puntos, líneas y superficies se relacionan con categorías metafísicas y conceptos físicos. Así, en el punto, pongamos por caso, se encuentran mezcladas, en participación, la bondad con la grandeza. Es redondo y esférico y su «lugar se encuentra en la concavidad

---

[15] LLULL, R.: *Op. cit.*, I, pág. 1040, b.
[16] Introducción a la obra citada, pág. 550. *Relaciò de l'arbre de ciència a l'Art General lulliana.*
[17] *Op. cit*, pág. 556, a.

de la esfera de la Luna que se halla llena de tal, por aquello de que en la naturaleza no se da el vacío[18]. Se dirá, en el «tronco del árbol elemental», que los cuerpos individuales presentan ciertos poros... por los que penetra y sale el caos... y que de este caos viven...

Se habla del tercer número como síntesis de dos elementados que se combinan, «como ocurre con la harina y el agua de los que el pan pasa a tercer número en lo que no es agua ni harina...». Expresión en la que puede barruntarse la tríada dialéctica de un precoz hegelianismo... Se referirá a la potencia vegetativa que «vegeta» el pan en carne *«transmutant la sua matèria sots altra espècie»*[19].

También relacionará los elementos con la figura cuadrangular, circular y triangular, como se permitirá por todo lo alto en la obra *Libre de quadratura e triangulatura de cercle* (1299) que también se conoce con el título de *Començaments de teologia.*

En el *Arbre de ciència,* cuando habla del «círculo» que forman unos elementos al penetrar en otros, es difícil evitar la asociación con los textos de alquimia que se refieren casi a lo mismo.

Dirá Llull que hay «rotundidades» que encierran peculiar sentido. Tales serán, por ejemplo, las de la manzana o de la cabeza del hombre, con lo cual se tiene la impresión de que a uno, de pronto, le van a hablar de correspondencias mágicas... Pero los temas quedan sólo apuntados. Llull se ha de referir a muchas cosas y no puede andarse por las ramas...

Establece también una serie de relaciones basadas en figuras triangulares que ligan unos elementos con otros.

Las «cuatro ramas elementadas» muestran correspondencia entre los más variados seres: con las patas del león, con las extremidades humanas, o con las patas y alas de la grulla... Analogías éstas que constituyen el antiguo y constante fermento de la especulación mágica y a cuyo hechizo habría de sucumbir el Goethe naturalista cuando intuyó la «noción común». Pero volvamos a Lulio: dirá que los elementos tienden a participar de las cualidades de otro «como el mercader que parte de su tierra y se dirige a lugares remotos, y una vez se halla en aquéllos siente el deseo de retornar a su casa con multiplicación de su dinero. Y de este modo se conserva el movimiento de los elementos por el cuadrángulo, círculo y triángulo...».

Dirá el mallorquín que conviene que los planetas sean siete porque basta este número para la concordancia del cuadrángulo y del triángulo. Estable la relación alquímica —si se permite decirlo así— con los metales y se extiende en consideraciones acerca de las influencias celestiales... ¡destacando el influjo del Sol sobre lo

[18] *Op. cit.,* pág. 562, b.
[19] *Op. cit.,* pág. 563, a. Compárese con lo que se ha apuntado en la nota 13.

intelectivo! [20]. Habla también de la quintaesencia o «*cinquena essèmcia*» en la cual la «*bonea*» se halla de modo más eminente que en las «cuatro sustancias del mundo» [21]. Su cantidad adquiere forma circular en las constelaciones y triangular o cuadrangular cuando se refiere a los planetas. Señala que la quintaesencia, como el Sol, «no pone en las cosas nada de sí en las cantidades de aquí abajo en cuanto a su esencia, sino en cuanto a natura, con lo cual participa según continuidad...». Ello puede comprenderse, dirá el mallorquín, por semejanza con el astro rey, que «multiplica» la cantidad en el crecimiento que opera en la planta, y en el «calor de la pimienta», sin que nada se pierda de su cantidad originaria. Advertirá Lulio que semejante filosofía produce especial satisfacción cuando se entiende y es, además, vía para conocer muchos «comienzos y secretos naturales».

El Sol no sólo «multiplica» el calor del fuego, sino que difunde bondad... porque es «bueno y luciente»[22] e insiste diciendo que en las consideraciones acerca de los «hábitos» del Sol, el entendimiento humano es elevado a la comprensión de muchos secretos naturales.

Llull aporta buenos ejemplos de lo que expone. Precisamente al tratar del «fruto celestial», refiere cierta controversia entre el Sol y un rey. Decía el astro que era el padre del hijo que el monarca había tenido de su mujer. El soberano se opone a los criterios del Sol mediante el apólogo de cierto soberano que elimina a un procurador que había nombrado en cierta ciudad, pues éste recibía consideraciones que sólo correspondían a quien le había otorgado el poder. El Sol contesta entonces con la historia de lo que dijo Mercurio al alquimista. Este se había empeñado en convertir azogue en plata mediante fuego. Mercurio indica al alquimista que el azogue había nacido de la tierra y que lo había engendrado él con el consentimiento de Aries, Tauro y de sus restantes hermanos e incluso con el consentimiento de Saturno, y todos habían ordenado las cosas de modo tal, que él fuese azogue engendrado y que tuviera a la tierra como madre. El Sol dijo que en aquel nacimiento tanto él como sus hermanos y hermanas habían consentido y por tanto el alquimista no podía cambiar el azogue en plata pura «ya que no podía hacerlo sin nuestra voluntad, ni sin la de su primer padre y primera madre». El rey comprendió entonces que su hijo lo era también del Sol en cuanto hijo de hombre en general [23].

Estimamos que, en estos pasajes, las alusiones al simbolismo alquímico son significativas. Llull que critica la alquimia, utilizará con profusión elementos que toma prestados a las concepciones

---

20 *Op. cit.*, pág. 717, a.
21 *Op. cit.*, pág. 717, b.
22 *Op. cit.*, pág. 718, a, b.
23 *Op. cit.*, pág. 839, a.

de los artistas del horno. Ocurre otro tanto con las figuras cabalísticas y otros procedimientos que adaptaba a sus métodos para lograr el alto objetivo que se había propuesto.

Ya Julián Ribera, en su opúsculo *Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio,* sospecha una esencial relación entre el gran poeta místico y alquimista Mohidín Abenarabí de Murcia y Ramón de Mallorca. Las curiosas semejanzas no se limitan al tipo de vida, sino a la obra. «Lo que no es fácil de explicar por mera coincidencia con las analogías de sus sistemas, principios, métodos, formas de exposición y particularmente dos o tres tan personales, que indican íntima e inmediata relación entre ambos.»

El andamiaje de cuadros, figuras y círculos tiene peculiar paralelismo en la obra de los dos místicos, «como si hubieran copiado el uno del otro» [24]. Dirá Mohidín en su *Alfotuhat* que escribió un libro titulado *Formación de tablas y círculos* en el que representó el universo «ejemplificado» mediante figuras, a fin de que la ciencia hallase apoyo en la imaginación, porque la inteligencia ha de acudir a ésta para las cosas de creencia y para formarse idea de ellas. Dirá Ribera que las palabras de Mohidín a este respecto «parecerán a los entendidos arrancadas de las obras de Lulio y, sin embargo, Mohidín escribió esto siete u ocho años antes de que naciera el Doctor Iluminado» [25].

Parece que Llull, iluminaciones aparte, se aseguraba buen acopio de material para sus propósitos de evangelización. No desdeñaba los procedimientos de los *«sarraïms»* y pudo muy bien ocurrir que en sus sistema de «combinar» conceptos, a través de símbolos y figuras, admitiese elementos de muy diversa procedencia. Y del mismo modo que no desdeñaba la aportación del muslime para vencer su condición de infiel, pudo atender al contenido místico de ciertos símbolos alquímicos, a pesar de que en algunos pasajes de varias obras se ejercitase en las críticas contra la alquimia.

CONCEPCIONES DE LOS APOCRIFOS LULIANOS

En la obra titulada *Testamento* —que es algo así como un conglomerado de textos de diverso origen y algunas de cuyas partes han aparecido, a su vez, como obras independientes— se afirma que los elementos son incorruptibles cuando se hallan en estado de total pureza[26]. Una profunda añagaza del lenguaje permite pasar de los conceptos de limpieza a pureza a los de incorruptibilidad, perfección o íntegra sanidad. Posiblemente ahí se encuentre el gran enigma de la alquimia.

---

[24] RIBERA, J.: «Orígenes de la filosofía de R. L.», en *Homenaje a Menéndez y Pelayo.* Madrid, 1899, II, pág. 209.

[25] *Op. cit.,* Vid. nota 2 de la pág. 209.

[26] MANGET, J.: *Bibliotheca chemica curiosa.* Genevae, 1759, I, pág. 751.

Se dirá en el *Testamento* que, en un principio, creó Dios de la nada la quintaesencia que dividió en tres partes. Con la primera, dio ser a los ángeles; con la segunda, conformó cielos y astros, y de la tercera, muy significativamente, surgieron los cuatro elementos que con su continuo cambio y mezcolanza en las regiones inferiores van perdiendo su primordial pureza.

A lo largo del texto, puede apreciarse la importancia que adquiere el venerado «ternario»: Tres son los principios de todas las cosas: Dios, sabiduría y materia[27]; tres los espíritus que concurren en la piedra filosofal: Recsage, Agazoph y Ubidrugal que junto a otros nombres no menos extraños y sospechosos, de acusadas resonancias mágicas, pudieron ciertamente provocar la comprensible sospecha de que se trataba de ciertas invocaciones de espíritus infernales. Pero retornemos al ternario: Tres son las cualidades que deben adornar al artista: entendimiento sutil, habilidad manual y voluntad libre, a las que debe sumarse una nueva tríada formada por sabiduría, salud y libros. Este último pasaje parece haber inspirado el tratado *Potestas divitiarum,* atribuido a Hugo Pisano y que, a veces, aparece como obra del alquimista Ortolano[28]. En el citado texto se proclama la necesidad de poseer riqueza para llevar a buen término las experiencias y poder adquirir libros. Sin embargo, como se verá más adelante, los puntos de vista sustentados en el *Testamento* no llegan a tanto ni siguen por esa dirección.

Tanto en el *Testamento* como en el *Codicilo* se hace referencia a la «circulación» o «rotación» de los elementos que constituye el proceso base, mediante el que podrá alcanzarse la piedra filosofal. En estos textos pseudo-lulianos ello se entiende como un modo de conseguir mayor sutilidad en los elementos. En las obras pseudo-arnaldianas aparecía más como un cambio de naturaleza que como el logro de sucesivas etapas de purificación.

A pesar de que nos hallamos ante una verdadera filosofía de la catarsis, es precisamente en el seno de la putrefacción donde aparece cierta extraña fuerza o quinto espíritu que, con su sexta virtud operativa, conecta y relaciona los elementos e introduce en ellos el efecto deseado[29].

El azufre requerido en las operaciones alquímicas no es el vulgar o natural, sino el que aparece tras las operaciones del arte. Se afirma que el mercurio y azufre alquímicos se obtienen reduciendo el oro y la plata a sus constituyentes[30].

Aquel azufre puro y blanco, que logra superar los rigores del fuego y que contiene en su interior gran potencia ígnea, es esencial para operar las transformaciones que el arte persigue. Todo el secreto del magisterio se encierra en la «multiplicación» de la

---

27 ZETZNER, L.: *Theatrum chemicum.* Argentorati, 1659-61, IV, 8, c. 2.
28 THORNDIKE, L.: *Op. cit.,* IV, pág. 61.
29 *Codicilo,* cap. 33 in MANGET, I, 890.
30 En el *Codicilo,* cap. 9, y en el *Testamento,* c. 19. *Op. cit.,* I, 720.

tintura que se obtiene del mercurio mediante el azufre. Este último es fundamentalmente cierto «calor natural» y el mercurio es la «humedad radical» de todos los cuerpos licuables.

El mercurio aparece como «medio» entre el oro y la plata y también se dice que ese mercurio contiene, en sí, un azufre cuyo vapor, una vez «congelado», se convierte en la famosa piedra de los filósofos.

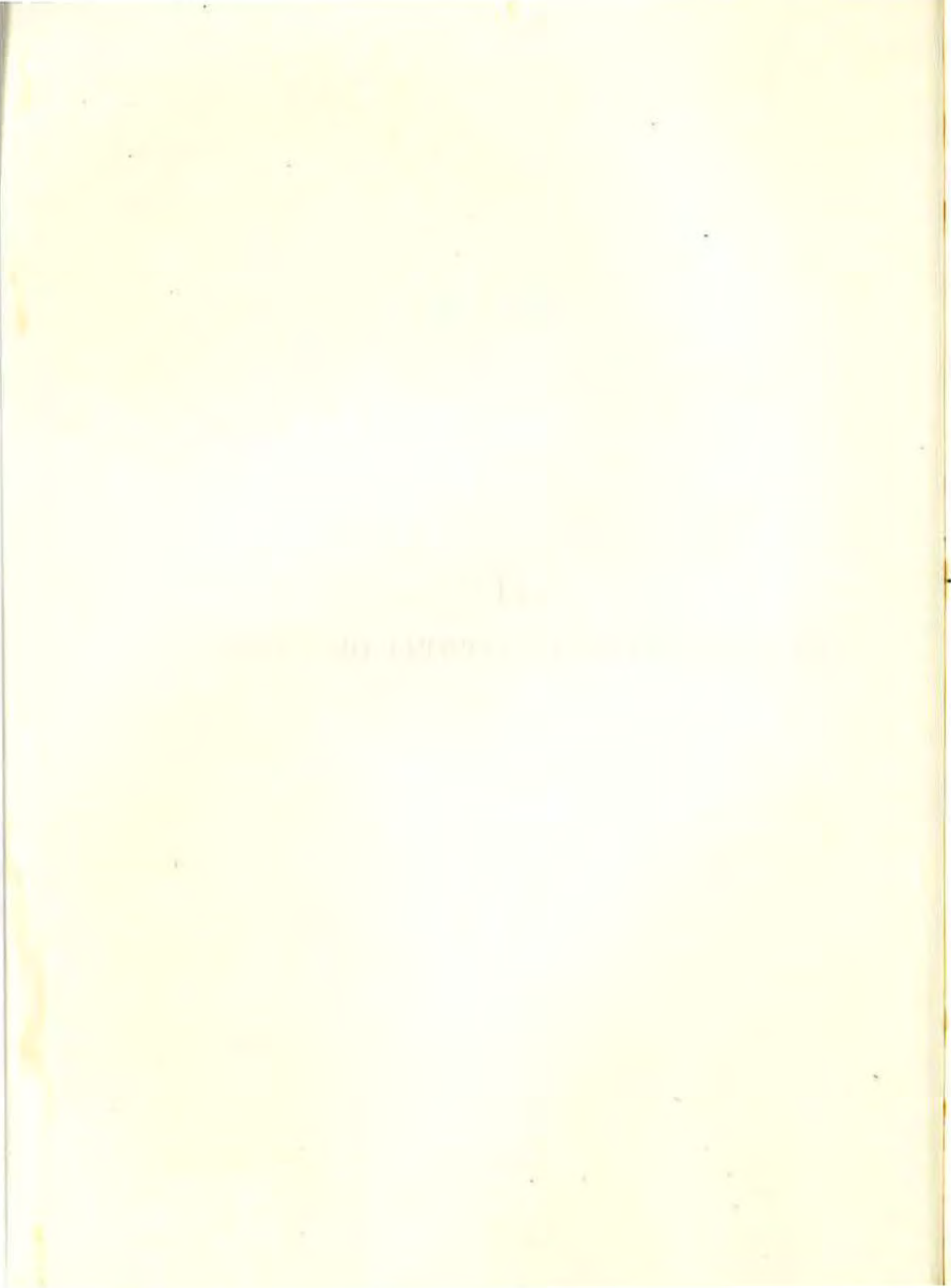
Con todo, algunas expresiones parecen indicar que no se trata de simples operaciones logradas en el seno de la materia. En el *Testamento* se habla de la necesidad de trabajar con ahinco para lograr cosas que se ocultan tras los celajes de una alta filosofía. «Y tú, que deseas ser nuestro hijo y nutrirte en filosofía, debes indagar por revelación de tu noble intelecto...» Alguna expresión permitiría incluso relacionar el oro sófico o fermentado con peculiares esclarecimientos de interioridad. Se insiste en que los verdaderos libros del arte se manifiestan «con palabras calladas» que sólo deben ser alcanzadas por los amadores de la verdad. Nada han de conseguir los sofistas repletos de mentiras ni los mundanos que sólo aman las riquezas materiales, los usureros, los renovadores de moneda, cambistas, atesoradores que se hallan como encantados y ya condenados por el diablo.

En el *Codicilo* se indica que el alquimista no transmuta el metal, porque eso lo hace la naturaleza. El artista, con sus operaciones, sólo prepara la materia y la sagaz naturaleza lleva a término el magno proceso [31].

[31] Aparte las colecciones apuntadas, se hallará una exposición de conjunto del contenido del *Testamento* y del *Codicilo* en la obra de WEYLER y LAVIÑA, *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo*, 1866, págs. 406 y sigs.

VI

LA ALQUIMIA EN LA CORONA DE ARAGON



LA SEDUCCION DE LO MARAVILLOSO

Algunos se permitieron llamarle Joan *el Descurat*, es decir, el Despreocupado... y ciertamente éste no era epíteto para aquel personaje que vivía pendiente de cualquier portento o preciosidad. Si oía decir que en tal reino había un mozo de inteligencia desusada o un ser deforme o un músico excelente, o que algún señor o prelado poseía una porción de unicornio, movilizaba a parientes y emisarios, y con esa rara persistencia que a veces —quizá como mecanismo de compensación— aparece en los abúlicos, no cejaba en su empeño hasta que conseguía lo deseado [1].

Luego, como ocurre en esos casos, su pasión disminuía notablemente y cuando ya poseía algo, fácilmente podía desprenderse de ello... a no ser que se tratase de un buen perro.

Era hombre propenso a creer, a maravillarse; tenía el instinto de lo extraordinario, perseguía lo insólito; pero a la vez, era desconfiado, extrañamente cauteloso, quería garantías, pruebas, detalles...

El calificativo de Despreocupado, si le convenía, era sólo en relación a tomar decisiones para emprender alguna acción bélica o para alguna cuestión de carácter político.

También le llamaron Amador de la gentileza. Era músico, poeta,

---

[1] ROCA, J.: «Joan I i les supersticions», *Bol. Ac. de Buenas Letras*. Barcelona, 1921, núm. 72, páginas 125 y sigs.

entusiasta de los juglares. Sentía pasión por los libros y también por las cosas raras y preciosas... Dicen que fue la suya una de las cortes más glanas y suntuosas de Europa.

Como es de suponer, para un ambiente como el de la corte de Juan I de Aragón, llamado el Cazador, se requiere dinero y a veces es más difícil de obtener que una alhaja u objeto precioso... ¡Dinero! ¡Dinero! ¿Acaso la alquimia?... Quizá. No debe confiarse. No siempre la alquimia llena las arcas y permite conseguir cosas maravillosas... Pero si se consiguiera... ¡la alquimia sería gran maravilla!

Había que tomar precauciones, eso sí, como en aquella circunstancia en que se permite aconsejar a cierto prelado: «*guardats que no siats decebut aixi como són estats molts per les diverses e sobtils maneres que tenen en semblants coses*» [2].

¡Cuidado! ¡Hay que estar precavido! Muchos han sufrido amargo desengaño por las variadas y sutiles formas que los alquimistas usan.

Pero ésta es la desconfianza del que, quizá inconscientemente, sabe que cederá a la menor ocasión.

En una misiva dirigida al Conde de Roda, dirá que Guerau de Queralt le ha remitido un trocito de plata y que sospecha que conoce el modo de llevar a término la operación. Quiere hacer la prueba y le ordena que logre información respecto a «todo cuanto pueda saberse» sobre el asunto. Aconseja que se pongan, en averiguarlo, cuantos procedimientos sean precisos [3]. Eso ocurre en 1335. Como puede apreciarse, quizá, además de los calificativos que acompañan su nombre, podría atribuírsele el de El Alquimista.

En otra circunstancia, con la excusa de que eran de su incumbencia castigar cierto tipo de delitos, reclama le sean enviados a Valencia dos alquimistas acusados de poseer espíritus familiares metidos en botellas, así como sus libros de alquimia [4]. Queda claro que el motivo era sólo excusa. Repetimos: lo maravilloso le seducía.

Hay constancia de que ordenó pagar ciertas cuentas a maese Durán Andreu y a un tal Bernat Tolvan, *alquimiayres* [5].

En 1389 otorga permiso para que pueda dedicarse a la alquimia en todos sus dominios, el judío Caracosa Samuel para que pudiese llevar a cabo cuantas experiencias estimase oportunas, así como para fabricar o proveerse de lo que tal arte exige. Cuantos oficiales se opusieran a ello habían de incurrir en la ira e indignación reales [6].

---

[2] *Archivo Corona de Aragón*. Reg. 1958, f. 188.
[3] *A. C. A.* Reg. 1749, f. 79 v.
[4] *A. C. A.* Reg. 1964, f. 11 v.
[5] Rubió i Lluch, A.: *Documents per la història de la cultura catalana medieval*. Barcelona, 1908-1921, tomo I, doc. CCXIX.
[6] Rubió i Lluch, A.: *Op. cit.*, tomo II, pág. 347.

Pedro el Ceremonioso había aconsejado a su hijo Juan, en más de una ocasión, que no fuese crédulo. Con todo, quizá él mismo no diera demasiado ejemplo de cautela. A través de algunos documentos, puede colegirse que la tendencia a lo maravilloso era cosa de familia, de la época, del ambiente... Reclama al merino de Zaragoza «los dientes de puerco que vos acomandamos por facerlos garnir de plata». No sólo utilizará amuletos; creerá que hay un tesoro en Montalvá guardado por donceles encantados; pregunta a Pere Sacosta de Tortosa, en carta fechada en Zaragoza el 14 de abril de 1372, si maese Angel de Franchavilla ha logrado *«obra d'alquimia de guisa que d'argent viu feu argent fi»*. Le habían asegurado que con la plata se había hecho una tacita que poseía el destinatario de la misiva. Además, se decía también que el tal incrementaba notablemente el peso del oro y de la plata, *«de les quals coses som fort meravellats»*. Ordena a Sacosta que *encontinent* y de su puño y letra, le certifique plenamente sobre la verdad del hecho... y que no tarde en ello[7].

Toda la corte vivía respirando aquel ambiente de maravillas y prodigios que impregnaba todos los detalles de la existencia y al que ciertamente no eran del todo ajenos algunos franciscanos.

Además era cosa de familia, Recordemos que el infante Don Pedro, tío de Pedro el Ceremonioso, el cuartogénito de los reyes de Aragón, don Jaime y doña Blanca, era hombre de visiones y de inquieta espiritualidad. Ingresó en la orden franciscana cuando tenía cincuenta y tres años de edad. Don Pedro dedicó algunas «revelaciones» a Juan XXII, el cual correspondía con especial afecto y tolerancia a su celo religioso sin que le afectasen demasiado los mensajes que don Pedro decía recibir de lo alto acerca de la conveniente reforma de la Iglesia que iba a entrar, según vaticinaba el Infante, en gran tribulación y cisma...[8].

También anunció don Pedro de Aragón a Urbano V ciertos mandatos divinos para remedio de los males eclesiásticos: debía trasladarse de Aviñón a Roma y corregir ciertos desarreglos. El pontífice le colmó de honores y atenciones, y le rogó llevase un brazo de San Luis a Montpellier, que luego hubo de reclamar con cierta energía; pues por lo visto, el Infante partió directamente hacia Barcelona, a pesar de los festejos que se estaban preparando en la ciudad de Montpellier para recibir la reliquia. Finalmente el brazo llegó felizmente a su debido destino.

El primo del Infante, Felipe de Mallorca, y su hermana doña Sancha respiraron también el ambiente apocalíptico y visionario que teñía intensamente la vida religiosa de la época. Aquél formó incluso un grupo de franciscanos y Benedicto XII indicó que «se había constituido en promotor, defensor, rector y conservador de

---

[7] *A. C. A.* Reg. 1234, f. 61.
[8] POU Y MARTÍ, J.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*. Vich, 1930.

la secta de los beguinos reprobada por la Santa Sede, aún después de su reprobación»[9].

¿No era Francisco, el Pobrecillo, un precursor de la nueva época, la del amor absoluto, la de la renuncia y abandonos totales?... Los nuevos tiempos se anuncian con grandes prodigios... Los apóstoles de la nueva era, del tercer reino, habían de alcanzar grandes visiones y debían obrar grandes prodigios... Algunos creían que la transmutación metálica se hallaba entre estos prodigios. Pero claro, se trataba de un oro nacido del espíritu que había de vencer y sustituir aquel metal en el que los poderosos ponían sus esperanzas para condenación de las almas. Cuantos ambicionaban oro y poder formaban parte del antiguo reino, de la época ya superada.

La alquimia es maravilla, don altísimo; pero también es un peligro. Los monarcas, cuando persiguen los portentos del arte transmutatorio, desean la riqueza material. Frente a éstos, la advertencia de un vidente franciscano como Eximenis es altamente significativa.

EXIMENIS Y LA ALQUIMIA

Han llamado a Eximenis la figura más gigantesca del siglo XIV y no cabe duda que merece lugar destacadísimo en el ámbito de la literatura catalana. Formó parte del nutrido gremio de visionarios y profetas milenaristas que florecieron en el seno de la orden franciscana, de aquellos que intentaban hallar formas de existencia cristiana lo más auténticas posible, aunque a veces se desviasen hacia fantasías y extrañas especulaciones.

Nació Eximenis en Gerona, hacia 1340 y niño aún vistió ya el hábito de San Francisco. Viajó por varias ciudades, pero residía con especial predilección en la ciudad de Valencia a la que dedicó encendidos elogios. Se hallan en la carta que dirigió a los jurados de aquella ciudad y que aparece como proemio en su opúsculo *Regiment de la cosa publica.* Algunos han considerado esta pieza uno de sus mejores escritos.

Eximenis, que innegablemente presenta peculiar donosura en la expresión, supo aunar el espíritu de compilador medieval —se asegura que si no hallaba autoridades, las inventaba— y la gracia del decir popular. Era hombre que, ante todo y sobre todo, cuando redactaba sus obras, se preocupaba muy particularmente de la formación y edificación moral del pueblo.

El príncipe Juan de Aragón le nombró su consejero y confesor, pero parece que el franciscano procuró excusarse de semejantes compromisos. Cuando el Amador de toda gentileza ciñó corona, le protegió de muy diversas maneras; haciéndole abonar sumas de dinero o bien prestándole valiosos libros que el monarca le enca-

[9] POU Y MARTÍ, J.: *Op. cit.*

recía y rogaba que cuidase, pero que luego le regalaba. A pesar de todo, hubo de amonestarle por sus manías proféticas... aunque dejaba entrever cierto interés por saber qué podía haber de verdad en ello.

Durante el cisma, estuvo al servicio del papa Luna, Benedicto XIII, del que recibió numerosos honores. Benedicto se veía abandonado de los franceses, los cardenales se pasaban al pontífice romano y ante el peligro de perder toda autoridad, celebró entre sus escasos adictos un sínodo en Perpiñán. Llamó, como era de esperar a Eximenis, que no le defraudó y al que había de nombrar Patriarca de Jerusalén y obispo de Elna. En Perpiñán murió Eximenis en marzo de 1409. Recibió sepultura en el convento de San Francisco de la misma ciudad.

Eximenis, seguidor paradójico de los maestros espirituales, sintió el hechizo del calabrés Joaquín de Fiore, cuya división del mundo en tres edades describió en el *Apparatus de triplici statu mundi.*

En el cisma, después el confusionismo de la obediencia a distintos Papas, antes de que se aclarasen posiciones y se estableciese plenamente con toda legitimidad la sucesión debida, muchos fieles veían la realización de lo vaticinado por un Arnaldo de Vilanova o un Rupescissa.

Eximenis sintió hacia Arnaldo de Vilanova peculiar y devota admiración y le tenía por varón señalado por Dios para llevar a las almas por el buen camino. También Rupescissa llamó poderosamente su atención como mensajero de la nueva era.

Hemos dicho que Eximenis era un admirador de los devotos del nuevo espíritu, de los seguidores de la austera renuncia de riquezas, de la gente llana, con todo debe insistirse en que su posición resulta algo paradójica. A pesar de su devoción por la pobreza y de las burlonas críticas que dirigió contra los vicios de algunos eclesiásticos, caricaturizándoles en algún que otro texto, merece destacarse su posición hacia la moneda o bien hacia los tesoros. Rozamos ahí la terrible paradoja que late en todo hombre.

En su carta proemio a los jueces de Valencia, después de ensalzar muchas cosas —que aunque Eximenis no lo diga se debían a los árabes— alude a ciertos tesoros escondidos, «cosas muy preciosas que, quizá con maleficios, los moros procuraron que perdiesen su verdadero color». Dirá que uno de esos escondites o «amagatalls» se halla cerca de Font de Benifalló y otro no lejos de Manises, y aconseja que se averigue el emplazamiento de esos tesoros acudiendo a «*los moros antics de aci de la terra*» dándoles tormento para que revelasen «*llurs registres secrets*». No se puede reprimir una cierta sensación de escalofrío al advertir la naturalidad con que Eximenis aconseja semejante proceder [10].

---

[10] EXIMENIS, F.: *Regiment de la cosa publica.* Barcelona, 1927, pág. 27.

Esa inconsciente valoración de lo árabe y sus riquezas aparece en el caso de Eximenis como «fantasía de tesoros».

Por lo que respecta a la moneda, es curioso señalar con qué atención describe la *senyal* de la llamada «barcelonesa», así como el signo que aparece en la «*real de València*» y aporta el parecer de los *moneders,* los cuales aseguraban que «*lo real ha qualque avantatge a la barcelonesa*». Mucha atención pone en eso de la moneda [11].

Finalmente, conviene atender a otro de los rasgos curiosos de los que entonces se llamaron «hombres evangélicos», es decir, su simpatía por los mercaderes, que adquiere peculiar manifestación en Eximenis. Los llama «vida de la cosa pública». Dirá que aquella tierra «*on mercaderia corre e abunda, tostemps és plena e fertil e en bon estament*», por ello los mercaderes deben ser protegidos al máximo «entre los seglares» pues son un tesoro, buen bocado para los pobres, brazo para todo buen negocio. Sin mercaderes —sostiene Eximenis— las comunidades caen, los príncipes se convierten en tiranos, los jóvenes se pierden y lloran los pobres». Pues caballeros y ciudadanos que viven de rentas no se preocupan de las grandes limosnas; sólo los mercaderes son «*grans almoiners e grans pares e frares de la cosa publica, majorment quant són bons homens e ab bona consciència*». Ese candoroso elogio que se extiende a un par de capítulos, posiblemente tenga su fundamento en el hecho de que los mercaderes eran muy propensos a aceptar nuevas formas de espiritualidad. Debe señalarse que las grandes herejías se extendían frecuentemente desde las tiendas de los mercaderes. Hay documentos que prueban que los espirituales hallaron siempre entre ellos buena acogida. «*Ensenya Déu en ells grans maravelles.*»

Sentía Eximenis, como tantos franciscanos amantes de la pobreza peculiar devoción por la alquimia y en la primera parte del «*Llibre apelat crestià*» dirá que muchos se maravillan de que a pesar de que tan preclaros varones se hayan dedicado al estudio y saber del «*art d'alquimia*» tan pocos consigan en este terreno su objetivo. «Pues dicen que es cosa cerrada a toda criatura a no ser que Nuestro Señor, por gracia especial, lo revele a muy pocos y atendiendo especialmente al bien de la cosa pública, así como aconteció con Salomón para que pudiera construir el templo tal como de hecho pudo llevarlo a cabo» [12].

Insiste en este criterio de la alquimia como superior revelación en el capítulo XXIII de la obra *Regiment de la cosa publica.* Con todo, recomienda cuidado y precaución a los gobernantes, pues los alquimistas comúnmente «son orates y engañadores, gente que gasta lo propio y lo ajeno, y que jamás llegan al fin que se proponen y se ven hundidos y perdidos, y se han obcecado tanto en

[11] EXIMENIS, F.: *Op. cit.*, pág. 36.

[12] TORRES I BAGES, J.: *La tradició catalana.* Barcelona, 1966, pág. 286. No sólo aporta el texto de EXIMENIS, sino que relaciona la alquimia con los movimientos de los *fraticelli.*

aquella pestilencia, que nunca más quieren alejarse de ella y difícilmente puede uno tener seguridad con hombres que se dan a semejante género de locura. Y ten por cierto que aunque sea la alquimia posible, con todo, Dios, para conservación de la cosa pública del mundo, sólo la revela a pocos y de tarde en tarde, y precisamente a quienes no entienden de riquezas ni se aprovechan de ellas, sino que las usan en bien de Dios que tan generoso se muestra en el obrar y en el esconder» [13].

Conviene desconfiar de los alquimistas pues «si los tales supiesen lo que aseguran que saben, más desearían obrar para sí mismos que no para ti, y si lo supiesen no gastarían lo suyo, ni irían por el mundo miserablemente».

Queda bien manifiesto que la alquimia fue concebida en los ambientes de la nueva espiritualidad como un don superior de carácter místico, pero que suponía la posibilidad de operar el portento casi milagroso de la transmutación metálica. Ello colocaba a la alquimia en una posición peculiar, excepcional y por ello señala Eximenis que «aquella mala arte lleva a muchos a tan mal paso que se convierten en nigrománticos y siervos del diablo. Y repara en esta maravilla: que jamás Nuestro Señor Dios ha permitido que el diablo pudiese revelar arte semejante, ni ha permitido que el diablo pudiese dar o enriquecer a nadie. Y puedes comprobarlo por la experiencia, pues jamás ningún nigromántico por nigromancia fue hombre rico, ni ajustó cosa que fuera de provecho, mas a la postre se pierde a sí mismo y cuanto tiene. Todos, en mayor parte, siguen la vida del mayor nigromántico que haya existido, el cual se llamó Zoroastes..., que nació riendo contra la costumbre de los otros hombres...».

Admite Eximenis que los antiguos, para que no se divulgara arte tan «fea», insistieron en que no se manifestase «pregonamente», de modo semejante a como ocurre con la astrología «pues estas dos ciencias se hallan en gran disposición de caer en la mala arte de la nigromancia».

Aparece, pues, en Eximenis una posición muy matizada que, en parte, aclara la posición ambivalente de muchos autores, que sintieron la fascinación del negocio alquímico, sin por ello renunciar a los tópicos de crítica alquímica que constituían algo así como pasaporte de sensatez.

La alquimia es, casi, casi, imposible, por ser cosa tan rara que muy pocas veces se logra. Ello permite el ejercicio de la «crítica clásica» inevitablemente acompañada de la burlona indicación de la miserable condición del alquimista.

En la *Vida de Jesucrist*, y al hablar del Anticristo, se indica que el demonio enseñará el arte de la alquimia al objeto de que

[13] EXIMENIS, F.: *Op. cit.*, págs. 133 y sigs.

con falsas maravillas pueda seducir a los hombres con más facilidad [14].

«El Anticristo será judío de la tribu de Dan y además borde, hijo de padre e hija, y nacerá en Babilonia, y aparecerá bien dotado en lo relativo a natura, es decir, en belleza corporal y en el buen hablar; será alto, liberal y fuerte, afable, muy amigable y aparecerá también provisto de bienes de fortuna, así como en ciencias y en el dominio de todas las artes. En lo concerniente a ciencias, excederá en saber a Salomón o a cualquier filósofo que haya existido. Todo ello lo poseerá desde su infancia, ya que por haber nacido en Babilonia podrá disponer de buen número de maestros en artes mágicas, respecto a las cuales se hallará poderosamente informado. Un gran demonio le enseñará todo cuanto pueda y especialmente en el arte de la alquimia, y logrará oro y plata, tanto cuanto quiera; los demonios le indicarán dónde se halla el oro y todos los metales de las minas naturales que se hallan en el mundo e incluso le proporcionaran el oro de las profundidades del mar.»

¿No hay aquí contradicción?... ¿Acaso no ha declarado en otro lugar que la alquimia era revelación del Señor y que el arte jamás había sido enseñada por el diablo?... Se habrá de responder que así pudo ser en el pasado, pero que de distinto modo podría ocurrir en el futuro. Con todo, no es este el núcleo de la cuestión. Lo decisivo es que el arte adquiere esencialmente un signo distinto. Su valor se ha trastocado. y ello, aunque pueda parecer inconsecuencia, no expresa forzosamente contradicción.

EL IMPLACABLE EYMERICH

Nicolás Eymerich, que fue nombrado y depuesto varias veces como inquisidor general de la corona de Aragón, nació en Gerona el año del Señor de 1320 en el seno de humilde familia. A los catorce, ingresa en los dominicos y destaca por su inteligencia, aprovechamiento y voluntad invencible. En 1356, fue nombrado para el cargo que tantos problemas había de crearle... y desde el cual tantos había de crear.

Señala Grahit, el biógrafo gerundense del inquisidor, que con aquel importante cargo se dio a conocer «su genio violento, su caracter pertinaz e inflexible, su constancia inquebrantable, su talento extraordinario, su saber profundo, su energía indomable y su celo exagerado en materia de creencias religiosas» [15].

Se extraña este historiador de que un joven que no pertenecía a la nobleza alcanzase semejante nombramiento. Pero al examinar de cerca las cosas, queda bien patente que aquel era hombre que

[14] EXIMENIS, F.: *Vita Christi*, c. XXIV.
[15] GRAHIT, E.: *El inquisidor Nicolás Eymerich*. Gerona, 1878, pág. 11.

poseía grandes dotes y especial vocación para arremeter contra ciertas formas de espiritualidad equívocas, más o menos ortodoxas, que estaban ganando terreno en los dominios de los monarcas aragoneses.

Los lulistas formaban grupo nutrido y entre ellos había gentes de peregrinas concepciones. Muchos compartían las opiniones de los espirituales, de la nueva era, y se ha señalado que muchos de los miembros de la Orden Tercera de San Francisco constituían el fermento de todas estas inquietudes [16].

Eymerich fue un acérrimo antilulista. Ello le había de poner inevitablemente frente a cuantos sentían devoción por el beato mallorquín. Empezó atacando herejes de pintorescas doctrinas, pero sus planes eran ambiciosos... Se había propuesto extirpar la «diabólica semilla del lulismo».

El inquisidor arremete, ante todo, contra un tal Nicolás el Calabrés, residente en Barcelona, que había redactado una obra titulada *Virginal*. Según refiere Eymerich, en su *Directorium inquisitorum*, en aquélla se hacía referencia a un tal Gundisalvo de Cuenca, que se presentaba como hijo de Dios, que se proclamaba eternamente engendrado en el cielo y que había aparecido en el mundo sin requerir el concurso de padres. Era un ser inmortal y decía ser el adelantado del Espíritu Santo. Declaraba que había de convertir a todo el mundo, pues había llegado la época de la total reconciliación. Se decía en la obra, que el tal Gundisalvo había de lograr que todos los condenados se salvasen [17].

Aparte las deformaciones que puedan existir en la exposición de semejantes doctrinas, puede advertirse en ellas algunas variantes de las concepciones comunes a las tendencias de la mística secular de la época, que caracterizaban a los joaquinistas y a los espirituales. A través de la exposición de Eymerich, la herejía de Nicolás el Calabrés aparece como una especie de caricatura de aquellas corrientes. El Calabrés terminó en la hoguera.

El inquisidor —que había sido depuesto de su cargo en el capítulo general de la Orden que tuvo lugar en Perpiñán en 1360— al subir al solio pontificio Gregorio XI, con el que tenía muy buenas relaciones, decidió llevar adelante sus planes combativos. Uno de los primeros actos de Eymerich como inquisidor, durante aquel pontificado, fue terminar el larguísimo proceso contra fray Arnaldo Montaner de Puigcerdá, minorita, el cual mantenía doctrinas exageradas acerca de la pobreza de Jesús y los apóstoles y afirmaba que nadie que llevase el hábito franciscano había de condenarse [18].

La estrategia de Eymerich era clara: iniciaba su acción contra

---

[16] Véase MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, 1965, I, pág. 519.
[17] CARRERAS ARTAU, Tomás y Joaquín: *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII a XV*. Madrid, 1949, II, págs. 30 y sigs.
[18] GRAHIT, E.: *Op. cit.*, págs. 12 y sigs.

una serie de herejes de indudable condición manifiesta, para atacar luego a los lulistas.

Pedro el Ceremonioso envió una misiva al general de la Orden quejándose duramente de Eymerich. Y mientras el inquisidor arremetía contra los lulistas, el monarca firmaba un documento en el que se otorgaban plenos poderes y libertad al mercader valenciano Berenguer de Fluvià y a cuantos éste considerase aptos, para que enseñasen en cualquier lugar de sus dominios «las artes de Ramón Llull en cualquiera de sus ramas» [19]. En algunos documentos reales relativos a la «cuestión luliana» se indica que las enseñanzas del mallorquín eran cosa de «instinto divino» .

La universidad de Lérida fue núcleo de difusión de las enseñanzas del beato, y Eymerich llegó a sostener que se había introducido allí el lulismo «por arte de encantamiento» [20].

A raíz del advenimiento de Gregorio XI, sintiéndose seguro Eymerich, inicia su ataque y consigue incluso unas epístolas papales contra el vicecanciller de Aragón, que fueron leídas públicamente y con reiteración en la catedral de Barcelona. El rey prohibe enérgicamente que actúe de modo tal. Eymerich ignora los mandatos del Ceremonioso. El asunto llegó a extremos tales, que el inquisidor estimó oportuno suavizar posiciones. Pero aquello solamente era un cambio de táctica.

Con no poca artería, Eymerich procura atraerse al príncipe heredero. Y se atreve a retornar a los dominios del Ceremonioso, pero procurando hallarse cerca de Juan, para gozar de su protección. Debe decirse que las relaciones entre el monarca y el heredero se hallaban en un momento crítico y el inquisidor se aprovecha de las desavenencias.

En 1381, Pedro el Ceremonioso escribe a su hijo al tener noticia de que Eymerich se halla en Barcelona y ordena que se lo envíe custodiado al lugar donde se hallare. Simultáneamente, escribe al veguer de la Ciudad Condal dándole las mismas órdenes [21].

Cabe imaginar que las misivas del monarca aragonés no tuvieron demasiado efecto. Eymerich lleva a cabo un juego astuto: provoca irritación con alguno de sus «golpes», desaparece, retorna, busca amparo, ataca... Si no puede actuar en los territorios de la corona, prosigue su campaña desde la curia pontificia. Busca amigos poderosos, presenta abultadas relaciones de herejías. Cuando se siente bien respaldado, se presenta en el reino de Aragón y actúa como inquisidor, cargo del que jamás se apeó. Conviene indicar que su modo de proceder no hallaba su origen en una actitud de oposición a los soberanos, sino en un hondo convencimiento de que debía perseguir a quienes aquéllos protegían. También es po-

---

[19] GRAHIT, E.: *Op. cit.*, pág. 18.
[20] AVINYÓ, J.: *Història del lulisme*. Barcelona, 1925.
[21] AVINYÓ, J.: *Op. cit.*, pág. 84.

sible que su excesivo celo, la inoportunidad e impopularidad de sus campañas, tuviesen raíz patológica.

En 1383, Eymerich difunde un opúsculo titulado *Condempnatio* en el que expone proposiciones de Raimundo Lulio que, según el inquisidor, había condenado Gregorio XI. El rey, en uno de sus violentos arranques, ordena que lo apresen y lo estrangulen. La intervención de Sibila de Fortiá logró suavizar la situación. Eymerich, que se hallaba en Gerona, consideró que era hora de encaminarse hacia Aviñón.

A pesar de que Grahit indica, en su monografía, que el príncipe fue enemigo de Eymerich por la lucha que éste llevaba a cabo contra el lulismo, se han conservado en el Archivo de la Corona de Aragón dos epístolas que prueban lo contrario [22]. El inquisidor no sólo había logrado apoderarse de la voluntad del heredero, sino que lo utilizaba, cuando era preciso, para lograr favor en la corte papal. En una de las cartas, fechada en Monzón, el 12 de diciembre de 1383 se recomienda Eymerich al nuevo papa Clemente VII y en otra, fechada en noviembre de 1384 se insiste en los méritos del inquisidor y se hace hincapié en su celo por la causa de la Iglesia y del pontificado.

Sin embargo, en 1386, es nombrado para el cargo de inquisidor general de la Corona de Aragón, el dominico Bernardo Armengol, enemigo personal de Eymerich.

En 1387, muere en Barcelona Pedro III o IV el Ceremonioso. El nuevo rey Juan I mostrará bien pronto su estimación por Eymerich: le confiere los honores de inquisidor, le asigna una remuneración de cien libras barcelonesas anuales y le recomienda a todos los veguers y batlles de sus tierras llamándole *«consiliarium et domesticum meum»* [23].

Eymerich no es hombre para desaprovechar una ocasión como aquélla. Logra que Juan I firme un documento otorgándole amplios poderes para perseguir a los lulistas y suprimir la enseñanza del lulismo. El documento fue firmado en Barcelona, el 30 de octubre de 1387. Eymerich en aquellos momentos estimó que se hallaba en inmejorables condiciones para extirpar aquellas aborrecidas doctrinas y determinó, por lo visto, pasar a la acción sin miramientos, con la energía que el negocio reclamaba. Debió de excederse en su empeño, pues la reacción fue inmediata. Las quejas contra el inquisidor surgieron por doquier. Barcelona y Valencia forman «un brazo y un corazón» en sus quejas contra Eymerich, que las ciudades dirigen no solamente al monarca, sino al mismo papa.

Juan I cambió de actitud respecto al inquisidor. Lo destituye de sus cargos y envía una carta al papa quejándose de su pro-

---

[22] *Vid.* Avinyó: *Op. cit.*

[23] *Arch. C. A.* Reg. 1972, f. 86.

ceder. Asimismo le remite una misiva en términos durísimos refiriéndose a «sus pertinacias y durezas, locos goces y manifiestos errores... malicias largamente continuadas, sin temor de Dios...»[24].

Eymerich a los setenta y tres años emprende de nuevo el camino hacia la corte pontificia. El rey reitera su orden de expulsión y la difunde entre sus oficiales de distintos lugares motejando de «pestilente» al anciano inquisidor. Por su parte, éste se considera vejado por su gran amor a la fe y su odio a la herejía.

A pesar de todos los pesares, Eymerich murió en Gerona ostentando el cargo de inquisidor en el año de 1399.

Pasaremos por alto los pormenores de su campaña contra los lulistas, asunto del que se han ocupado prestigiosos autores[25]. Aquí interesa destacar, sobre todo, el celo que embargaba al inquisidor contra aquellas corrientes de espiritualidad que el lulismo había amalgamado y, en cuyo seno, se desarrollaron también las especulaciones alquímicas.

Eymerich, en su *Directorium inquisitorum,* arremete contra lulistas y alquimistas. Los primeros son herejes; los segundos pueden caer fácilmente en nigromancia, pues en muchas de sus operaciones puede llegarse a pacto implícito con el demonio. También por sus doctrinas pueden incluirse en la rúbrica de las herejías perniciosas[26].

En los años de destierro, en 1396, bajo el pontificado de Benedicto XIII y dedicado al abad de Rosas, canciller del conde de Ampurias, escribe Eymerich su *Epistola contra alchimistas* que constituyó parte de la biblioteca de manuscritos de Colbert y que hoy se halla en la Biblioteca Nacional de París[27].

EL REY MARTIN Y EL ALQUIMISTA LUSTRACH

Yendo de cacería murió el rey Juan. «Y cayó en el camino y ello fue su mal y antes de que pudiese llegar a Gerona, había muerto...» Su hermano el rey Martín le sucedió en el trono. Tardó algo en llegar a tierras catalanas. Intentó pacificar la siempre inquieta Sicilia y establecer dominio en las levantiscas Córcega y Cerdeña.

Imaginaban los súbditos que ese monarca quizá había de enderezar lo que Juan había descuidado. Pero aquellos eran tiempos en los que iban surgiendo problemas por doquier. La situación económica iba empeorando notablemente, pues las campañas que el rey Martín llevaba a cabo para asegurar el prestigio de Aragón

---

[24] GRAHIT, E.: *Op. cit.,* pág. 36.

[25] Nos referimos a AVINYÓ y a los CARRERAS ARTAU.

[26] EYMERICH, N.: *Directorium inquisitorum.* Venetiae, MDCLVII, III, P., pág. 443. Trata del asunto en la parte correspondiente *a Signa exteriora per quae necromantici heretici dignoscuntur.*

[27] EYMERICH, N.: Epístola *Contra alchimistas.* Ms. 3171, f. 45 de la Bibliothèque Nationale de Paris.

en el Mediterráneo consumían montañas de oro. La viuda doña Violante y el conde de Foix se opusieron a la sucesión... Había bandos en Aragón y Valencia que llegaron a contender en campos y ciudades... En Cataluña, los *payeses de remensa* mostraban su disconformidad contra ciertos señores eclesiásticos en cuyos dominios se hallaban... Luego, empezaron a adquirir magnitud los problemas que el cisma había creado...

Ciertamente había que atar muchos cabos, resolver delicadas cuestiones, estudiar buen número de asuntos que el rey Juan había tenido algo descuidados.

Un buen día, recibe el rey don Martín una curiosa misiva. La envía un tal Jaime Lustrach que estaba al servicio de su hermano. Era un alquimista, que se hallaba en la «Torre del ángel» del castillo real de Mallorca, dedicado a los menesteres del «arte mayor» por encargo y mediante el sostén del rey Juan «de buena memoria».

Nos permitiremos suponer que ese Jaime Lustrach vivía como un señor. Tenía cinco asistentes, criados y guardias a su disposición y, como era de rigor en los asuntos que le ocupaban, «cobraba por adelantado».

En la carta que el alquimista remitió al nuevo monarca de Aragón utiliza una sutil estrategia que delata al buen conocedor del alma humana: Habla de interrumpir la obra si para la fiesta de San Miguel no había dado cima a sus trabajos.

La reacción del rey es pronta. Escribe al lugarteniente del gobernador que atienda a Mateo de Lostos, su procurador, para que le proporcione cuanto solicite como si él mismo en persona se lo demandase. Este Lostos era el que estaba en contacto con el alquimista [28].

Llega la fecha fijada y Lustrach escribe al monarca indicándole que su obra ha llegado a buen término y le ruega acepte un libro que le envía sobre el arte de transmutar los metales. No era ajeno el soberano a cuestiones semejantes, pues en la relación de su biblioteca, que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón, aparecen bastantes obras de alquimia.

Todo parecía ir por buen camino. Sin embargo, algo perplejo debió de quedar el monarca al recibir la carta de Berenguer de Montagut, el lugarteniente del gobernador, en la que le indicaba, sin rodeos ni miramientos, que todo lo que se refería a Lustrach era cosa de engaño y falsedad.

Como es de suponer, reacciona airado el rey y escribe ordenando que cesare «del todo dicha obra y que no se pierda más tiempo en ella». Además, manda que le sea enviado el alquimista «con el menor gasto posible», lo cual es harto elocuente. Pues

[28] Los textos en catalán y su traducción se hallan en LUANCO: *La alquimia en España.* Barcelona 1889.

posiblemente había gozado hasta aquel momento de especiales consideraciones en relación a su estancia y desplazamientos. Y quizá nos alecciona acerca de las paradójicas reacciones de cuantos desean ahorrar un poco después de haber gastado mucho.

Lustrach bien custodiado llega a Barcelona y el veguer de la ciudad escribe al rey indicándole que tiene al sujeto bajo guardia. El rey le agradece el servicio y le ordena que lo tenga «bien guardado» hasta que llegue a la ciudad.

¿Quién era ese Lustrach?... Muy pronto poderosos valedores intercedieron por él ante el soberano. Doña María de Luna, la reina, solicita a su esposo el perdón para el alquimista. El rey no sólo accede, sino que le permite «pueda marchar libre con todos sus bienes».

¿Acaso aquel personaje era algo más que un alquimista?... ¿Cómo pudo lograr semejante valimiento?... Digamos que la reina María de Luna estaba en relación con los espirituales. Respecto al asunto de los *payeses de remensa,* escribe a Benedicto XIII una carta, para que influya en los señores eclesiásticos relacionados con el asunto, utilizando argumentos y expresiones frecuentes entre los seguidores de las nuevas tendencias de la pobreza.

El confesor de doña María fue fray Juan Eximeno, franciscano, que acompañaba siempre a la reina y que sentía veneración devota por fray Ubertino de Casale, el jefe de los espirituales toscanos. Este Eximeno escribió en 1406 una obra titulada *Quarentena de contemplació,* de inspiración «spiritual», a instancias del rey Martín, otro de los seguidores entusiastas de Ubertino. El rey había mandado a Eximeno que tradujera al catalán la obra *Arbor vitae crucifixae* e impaciente de que no se hubiese concluido su trabajo, le rogó redactase un florilegio de pensamientos de aquella obra para su edificación interior.

Eximeno llama a Ubertino «verdadero religioso» y «perfecto contemplador» [29].

Conviene atender a ese peculiar ambiente que se respiraba en la corte aragonesa para comprender algunas decisiones como la de otorgar la libertad de Lustrach. Las singulares concepciones de los espirituales, siempre propensos a lo maravilloso, pueden explicar muchas cosas. En estos ambientes de visionarios, de profetismo, los alquimistas siempre eran bien recibidos, porque se veía en el arte de Hermes una señal de los tiempos en orden a operar maravillas. Porque los tiempos, cual los metales, maduran... para que pueda llegar una era nueva, noble y resplandeciente como el oro.

---

[29] Pou y Martí, J.: *Op. cit.,* págs. 416 y sigs.

Nació Estrucio o Estruch en la villa de Castellón de Ampurias y profesó en el convento de San Pedro de Roda. Doctoróse en leyes canónicas y ocupó ciertos cargos de importancia, como fueron el de canciller del conde de Ampurias y el de capitán del palacio pontificio de Aviñón durante el asedio que sufrió Benedicto XIII, el obstinado «papa Luna».

Nuestro benedictino fue abad de San Esteban de Bañolas, de Rosas y de San Pedro de Roda. Murió en 1420 cuando era abad de San Cugat del Vallés.

En 1404 termina Estrucio su obra *Tractatus contra alchimistas* al que Luanco hace referencia y del que transcribe el índice en cierta *Memoria* de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona [30].

A nuestro juicio, este tratado presenta especialísimo interés porque relaciona las críticas a la alquimia con la condena de los bigardos y beguinos que, según se apunta en la obra, adoptan aspectos hipócritas simulando nobleza que no tienen, como ocurre con los metales de los alquimistas [31].

El texto de Estrucio es indicativo del estilo simbólico que recurría a versículos bíblicos y que, según parece, utilizaban no sólo los alquimistas y los adeptos a los movimientos espirituales de la época, sino quienes les combatían. En cierto pasaje, al que hemos hecho referencia, se invoca a la esposa del *Cantar de los cantares* cuando dice que a pesar del color negro de su piel, tostada por el sol, es hermosa como las tiendas de Quedar y los pabellones de Salomón, todo lo cual queda más o menos relacionado —aunque en sentido opuesto— con los «teñidos» de los alquimistas y las «fumigaciones» de quienes desean para su rostro el color prestado de una apariencia de austera santidad.

Surge la cuestión de si el alquimista puede operar con la ayuda del demonio [32]. Estrucio sale directamente al paso del asunto con las oportunas distinciones. El demonio no puede crear oro ni plata ni piedras preciosas, porque sólo compete a Dios crear *ex nihilo*. El demonio tampoco podrá provocar aquellos procesos que encierran natural contradicción; pero sí puede exhibir tesoros y ofrecerlos para perdición de almas incautas y ambiciosas. Admítese, pues, que el demonio puede transportar, no transmutar. Puesto que ofrecer engañosamente riquezas es cosa que pueden hacer los ladrones, con mayor razón cabe suponerlo del espíritu maligno.

---

[30] LUANCO, R.: *Un libro más para el catálogo de escritores catalanes.* Memoria de la Real Academia de Buenas Letras. Barcelona, 1880.

[31] STRUCIUS, B.: *Tractatus adversus alchimistas.* Ms. 6213 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fol. 14 v. Después de haber redactado el tema de ESTRUCIO, y en el momento de preparar estas notas, hemos recibido copia de la *Epístola contra alchimistas,* de EYMERICH, que presenta idéntica estructura.

[32] *Op. cit.,* f. 15 v., r.

Con todo, la relación real y directa con el demonio no es cosa frecuente. Más común será que el alquimista caiga en pecados graves convirtiéndose en falsificador de moneda o bien que incurra en la confección de pésimas medicinas. Y por no conseguir lo que se propone, es frecuente que incurra en mil distintas supersticiones.

La mayoría de los alquimistas son «fabricantes de mentiras, evacuadores de bolsas y quebrantadores de pobres». Debe repararse el significativo detalle que Estrucio no presenta al alquimista solamente como *«marsupiorum evacuatores»*, sin escamotearles el apelativo de ladrones, sino también como *«pauperum defractores»*, como peligro grave para los pobres [33].

[33] *Op. cit.*, f. 16, r

VII

JOHANNES RUPESCISSA



LA CUESTION DEL ORIGEN

Jeanne Bignami-Odier se ha dedicado con esforzado empeño al estudio de la vida de Johannes de Rupescissa al que presenta como francés. Su obra *Études sur Jean de Roqetaillade* publicada con el concurso del Centre National de la Recherche Scientifique constituye una importante aportación [1]. Se trata de una investigación ciertamente documentada, que expone con detalle no pocos aspectos de la vida y doctrinas del minorita. Sin embargo, nada se dice acerca de las concepciones alquímicas del personaje y la autora se excusa por ello.

La notable investigadora señala que la patria de Rupescissa se halla en Marcolès, a unos kilómetros al sur de Aurillac: éste sería, sin duda, el lugar donde viera la luz el famoso Rupescissa de los textos alquímicos, el Rocatallada o Peratallada que aparece en los documentos catalanes.

Se impone reconocer que la autora declara, al comienzo de su obra, que la investigación relativa a la carrera de Jean de Roquetaillade se ha renovado debido al descubrimiento de un manuscrito acerca del cual el P. Pou *«a signalé l'interêt dans son bel ouvrage sur les visionnaires catalans»* [2]. Lo que discretamente pasa por alto la investigadora es que la tesis central de su obra

---

[1] Bignami-Odier, J.: *Études sur Jean de Roquetaillade*. París, 1952.
[2] Bignami-Odier, J.: *Op. cit.*, pág. 15.

fue ya sostenida por el insigne estudioso, el cual no sólo dio con el documento, sino que con una escrupulosidad digna de buen historiador señala que posiblemente fuera francés debido a cierta referencia local que halló en aquél.

Dice así el P. Pou: «Hay que confesar que no eran débiles los motivos que indujeron a tantos escritores a creer que Rocatallada fuese un teólogo catalán: el nombre con que le citan los autores contemporáneos de la Corona de Aragón, la circunstancias de hallarse en el Principado la población homónima, la fama que conquistaron sus profecías en la literatura catalana a raíz de su muerte, hubieran inclinado la balanza en favor de España, a no existir tantas razones en contra. La particularidad de hallarse todas sus obras escritas originariamente en latín podía ya dar lugar a sospecha, pues los grandes pensadores de lengua catalana en los siglos XIV y XIII nos han dejado obras compuestas en ambas lenguas; pero las pruebas principales de su nacionalidad francesa se encuentran en sus escritos, donde repetidas veces dice que pertenece a la Provincia seráfica de Aquitania y a la Custodia de Rodez y que es morador habitual en el convento de Aurillac; y si bien estos detalles no excluirían absolutamente que, siendo extranjero, hubiese buscado un asilo religioso en las tierras bañadas por el Garona, no obstante los textos de sus obras en que llama «nuestro» al rey de Francia, y donde exalta sobre toda ponderación el porvenir de la Casa reinante de Valois deprimiendo todas las demás, especialmente a la de Baviera y Aragón, no debía dejar lugar a duda, que no en este último reino, a cuya casa tan ignominioso papel asigna en Sicilia, sino en Francia tuvo su cuna.

Cierran la puerta a toda controversia estas palabras del mismo Rocatallada en su libro *Ostensor* del cual hallé, en 1923, un códice contemporáneo en la biblioteca Rossiana, recientemente llevada de Viena al Vaticano: «*Incepi autem ego ...frater Johannnes de Rupescissa fratrum minorum... oriundus Castro marcolensii, diocesis Santi Flori in aulernia gallicana...*» [3].

Jeanne Bignami-Odier cree tener derecho a imponer silencio a las «leyendas» sobre el origen catalán del minorita y apunta: «*Les auteurs catalans ou espagnols ont pensé (comme Eximenis peut-être) que Jean de Roquetaillade était catalan et issu d'une célèbre famille dont le siège était Peratalada* (sic) *ville de la province de Gerona*» [4]. ¿Se ha olvidado al redactar estas líneas del P. Pou y Martí?...

Hay formas de exponer las cosas que son ciertamente significativas. Véase este curioso planteamiento: «*Des la fin du XIV siècle il* (Eximenis) *traduit "Roquetaillade" en "Rochatallada"...*» Con lo que ciertamente se da por supuesto, quizá involuntariamente,

---

[3] POU Y MARTÍ, J.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*. Vich, 1930, pág. 290.
[4] BIGNAMI-ODIER, J.: *Op. cit.*, pág. 26.

lo que se pretende demostrar. Pues uno creería que el franciscano tradujo del francés, que no del latín...

Con todo, conviene destacar que la autora declara también, con prudente moderación y tino, en el prefacio de su obra: «*Nous n'avons pas réussi complètement à eclaicir la question de ses origines...*» Y más adelante: «*Sur ses origines rien d'assuré.*»

Reconoce también que no ha dado con ningún nombre de familia que en el siglo XIV francés corresponda a Roquetaillade... Por nuestra parte, hemos de recordar que, en el famoso desafío entre Pedro II de Aragón, conocido también como Pedro III el Grande (1276-85) y Carlos de Anjou, acompañó al arriscado soberano un caballero llamado Bernat de Peratallada. Digamos además que la familia de los Peratallada o Rochatallada —en latín Rupescissa— no sólo tiene solera antigua en Cataluña, sino que existe cierto municipio en Gerona con dicho nombre donde pueden admirarse los restos de un antiguo castillo, las partes más antiguas del cual pueden remontarse al XIII. En el Museo de Arte de Cataluña se custodia un bello artesonado de sala procedente del lugar que data del XIV. La villa de Ampurdán, según apunta Menéndez y Pelayo, se designa en documentos del XI, XII y XIII con los nombres de *Petra taliata, Petra incisa* o *Petra scisa*[5].

A lo más que llega Bignami-Odier es a establecer la existencia de una familia de los Roquetaillade, vasallos de los condes de Rodez que habían obtenido su feudo por cesión que en el siglo XII hizo... ¡el rey de Aragón! Todo lo cual no parece tener más valor que el de contrarrestar el hecho de que pueda existir una familia y un municipio catalanes que, a veces, algunos autores franceses no transcriben bien.

Debe también tenerse en cuenta que Monsieur Delmas, archivero, tras recorrer los fondos documentales de la zona de Aurillac no pudo dar con ninguna familia de mayor o menor fuste que aparezca como Rupescissa. Baraja buen número de «Roque» y «Roques», hace buen número de combinaciones; pero algo fatigado declara al fin: «*...mais, positivement, nous n'avons pas de Roquetaillade. En pleine montagne, arrondissement de Mauriac, lange d'oil (à cause du ch seulement), une grande roche escarpée porte le nom de Roche-Taillade, mais ne garde aucune trace d'établissement humain ou château... Mais nous n'avons pas encore ici village, hameau ou emplacement féodal du nom Roquetaillade.*» Declara el señor Delmas que hay que buscar más al sur[6].

Sin embargo, Jeanne Bignami-Odier no desespera de dar con la versión francesa del apellido Rupescissa en la zona de Aurillac y que lamentablemente no aparece en documento ni emplazamiento alguno.

MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Hist. de los het. españoles.* Madrid, 1965, I, pág. 523.
BIGNAMI-ODIER, J.: *Op. cit.*, págs. 36 y sigs.

Hemos de agradecer mucho a la autora, aunque sus pruebas no nos parezcan de suficiente peso, que su empeño haya dado como resultado una valiosísima monografía sobre la vida del minorita, que hemos aprovechado en lo referente a la atribulada existencia del pintoresco personaje.

No podemos cerrar este apartado sin destacar algunos puntos que consideramos presentan cierta entidad en el asunto:

1.° Hay bastantes textos de Rupescissa en catalán. Podrán ser posteriores a los latinos, pero esto nada prueba al respecto. Lo mismo ocurre en Ramón Llull. Era frecuente que los autores viesen en el latín una posibilidad de dar a sus escritos mayor difusión e inicialmente se inclinaban por él. Luego, por circunstancias locales, se ofrecía el texto en lengua vernácula. Permítase la pregunta: ¿Hay textos de Rupescissa... «en francés»?

2.° Thorndicke, refiriéndose a cierto documento de alquimia que se atribuye al minorita, señala que se presenta como «español» [7].

3.° Las referencias a los monarcas son ambiguas y se prestan a variada interpretación. Llamará «nuestro» al rey de Francia, pero se referirá a la humillación de su reino «soberbio». Tanto Pou como Bignami-Odier prestan bastante atención al asunto, aunque la última reconoce lo que sigue: *«Envers l'Aragon son attitude est moins nette. En tant que soutien de la Sicile, berceau de ses rois, adversaires de la France, Jean de Roquetaillade la déteste.* (De nuevo se da por supuesto lo que debería probarse.) *Mais les mouers pures de ses souverains, la croisade qu'ils tentèrent en 1354 contre les Infidèles mitigent cette aversion. Dans l'avenir, le roi d'Aragon a un rôle mal défini, mais plutot bienfaisant que malfaisant»* [8].

Quizá el alquimista Rupescissa, tenido por catalán, sea francés, quizá no lo sea... La cosa hoy día no ha de provocar los apasionamientos a que otrora inclinaban los exagerados nacionalismos. Conviene hoy, más que nada, delimitar la patria espiritual del sujeto, atender a su influjo cultural y a las áreas en que tuvieron vigencia sus concepciones.

Tampoco podemos dejar de lado las zonas de influencia catalanoaragonesa a lo largo de los siglos en el Lenguadoc; aquélla se afirma ya en el siglo XI a raíz del casamiento de Ramón Berenguer I con Almodis de La Marche y la adquisición de los condados de Carcasona y Races. En el siglo XII, la unión de Cataluña y Provenza señala el momento de gran influjo transpirenaico que decaerá, en el siglo XIII, a raíz de la batalla de Muret (1213) y del tratado de Corbeil (1258) firmado entre Jaime I y Luis IX de Francia.

---

[7] THORNDIKE, L.: *Hist. of magic and exp. science.* New York and London, 1966, III, pág. 348.
[8] BIGNAMI-ODIER, J.: *Op. cit.*, pág. 206.

Rupescissa es un personaje que se mueve en el ámbito espiritual de un Arnaldo de Vilanova y de un Ramón Llull y creemos que dentro de este contexto debe estudiarse, sin que se aplique un concepto actual de «frontera» que no tenía validez en aquellos tiempos y que mucho menos lo tiene en el ámbito cultural. Por otra parte, conviene advertir que nuestro personaje alcanzó un notable influjo en la corte de Aragón, donde algunas de sus obras llegaron a convertirse casi en una «moda».

DE CARCEL EN CARCEL

En su *Liber Ostensor* dirá Rupescissa que el 2 de diciembre del 1344 fue «arrancado de su tierra natal» y enterrado en el vientre de una prisión, y en el *Liber secretorum* especifica que fue cargado de hierros y sepultado en cárcel cenagosa, en el convento de Figeac, ciudad que se halla a unos cincuenta kilómetros de Cahors y no tan alejado de Aurillac como para sentirse desplazado de la propia tierra...

Allí estuvo más de un año, «encerrado como un perro», ensuciándose encima y con una pierna rota que le torturaba tanto como el bárbaro tratamiento a que le sometían para componérsela. «Reparad que la litera en que me hallaba tendido no fue limpiada en sesenta días, de modo que los gusanos se removían a sus anchas por mi pierna y se podían coger a manos llenas...»

El bueno de Rupescissa conoció buen número de mazmorras y cárceles conventuales de ciudades y villas del sur de Francia. En 15 de julio de 1349 se le apareció un ángel en su prisión de Rieux indicándole que iba a ser liberado en un par de semanas. Así fue efectivamente. Pero lo que el ángel por lo visto no le declaró es que iba a pudrirse, después de recorrer aún algunas cárceles, durante siete años en la prisión pontificia de Soudan, en Aviñón.

Rupescissa deja su testimonio: «No puede expresarse lo que allí llegué a sufrir, junto a ladrones, criminales, falsarios y blasfemos, todos gente grosera... he gemido en el tormento... con frecuencia, a causa de mis dolencias de pecho, me he sentido ahogado hasta bordear la muerte... Queda pues manifiesto que si vivo aún en mi cuerpo mortal, contra todo lo que es dado esperar de las leyes de la naturaleza, se debe a un milagro...»

El minorita posee un estilo muy gráfico y colorista, quizá algo hiperbólico, y refiere con trazo magistral, el ambiente que le rodeaba, especialmente su estancia junto a un sacerdote inglés «poseído por el demonio» y que no cesaba de repetir miles y miles de veces cierta expresión sin sentido. Con frecuencia, dirigiéndose a Rupescissa, daba en apostrofarle con una peculiar cantinela:

Heretic, heretic
tic, tic,
heretic, heretic,
tic, tic...

No sin cierto humor, narra el minorita que el loco inglés descubrió un nuevo modo de *lapidarle.* Llenaba un vaso con sus excrementos y de vez en cuando, lanzaba contra Rupescissa aquellas inmundicias que según el decir de algunos alquimistas eran fermento de la piedra filosofal. El demente llegó incluso a atentar contra la vida de nuestro minorita.

Uno se pregunta, a pesar del realismo con que se detallan ciertos sucesos, si no se trata de un texto de fondo alegórico. Nos hallamos ante un estilo «heroico» en el que se presenta, a través de las circunstancias más adversas, la condición de «*nigredo*» alquímica, de putrefacción de las substancias, gracias a la cual el alma va adquiriendo sus más nobles reflejos espirituales. Atendamos a esta expresión de estilo y estructura alquímicos: «Si el primer día en que caí en prisión, hubiese sido decapitado y luego resucitado y así sucesivamente hasta veinte veces, lo hubiese soportado más fácilmente que los tormentos a los que me he referido.»

Sus carceleros son los heréticos hijos de Mammón; él es el mártir de la pobreza evangélica. En algunos interrogatorios a los que fue sometido, le tildaron de *phantasticus,* epíteto que, en su día, también recibió el terciario franciscano Ramón Llull.

En mayo de 1356, se le apareció la Virgen y le mostró un templo en el que aparecían doce cámaras cerradas, que según ella le indicó eran «sus doce años de prisión»... De lo cual dedujo que sólo le quedaban algunos meses de encierrro.

En 1360, Inocencio VI aún lo tenía preso en el castillo de Balneolae, es decir, Bagnoles o Bañolas en Bouches-du-Rhöne.

A pesar de que Froissart sostiene que Rupescissa murió en cárcel parece ser que expiró en el convento de los minoritas de Aviñón.

LOS ESPIRITUALES, JUAN XXII Y LA ALQUIMIA

Rupescissa fue un hombre del XIV y no por cierto de baja extracción. Estudio en Toulouse, según indica en el *Libro de la quintaesencia,* al que habremos de referirnos con cierto detalle más adelante.

Se inclinó hacia la doctrina de los espirituales, aquellos *fraticelli* que propugnaban la total pobreza y que se consideraban verdaderos herederos de San Francisco. Se abandonaban a la inspiración, a la alegoría y sus impulsos místicos eran, para ellos, las

«señales» del próximo advenimiento del reino del Espíritu Santo. Esas gentes vieron en la alquimia no sólo un medio de excepción para expresar sus vivencias, sino posiblemente consideraron que constituía algo así como un medio para provocar experiencias de interioridad.

Ya en el siglo XIII, un tal Guillermo el Aurífice, un clérigo alquimista, había identificado los poderes mágicos de la mente con el proceso alquímico. Se simbolizaba la intuición suprema, la identificación entre lo real y lo mental, en el otro, el más noble metal [9].

Muchos temperamentos inquietos, sin definirse plenamente dentro de un campo doctrinal, eran seducidos por las promesas de semejantes concepciones. Johannes de Rupescissa era uno de esos hombres que por formación, aspiración y temperamento veía en los transportes interiores una revelación de la divinidad y en las corrientes de los espirituales a los que llama «pobres evangélicos» el fermento y el testimonio de una nueva era. Posiblemente por semejantes ideas fue encarcelado en 1340 cuando se hallaba en Aurillac.

En algún lugar, deja dicho que su misión era la de delatar al Anticristo, motivo por el cual conoció el cieno y el fango de las mazmorras. Con todo, Rupescissa, siguiendo las tendencias y ejemplo de Arnaldo de Vilanova, consideraba que los papas siempre habían aceptado el espíritu de pobreza y admite que son los verdaderos representantes de Cristo sobre la Tierra. Según indica el minorita, todo el mal viene a la Iglesia de los heréticos de Mammón *(heretici mammonisti)* es decir, de los dominicos y las fuerzas que los movían.

Por aquel entonces, la cuestión acerca de la pobreza venía debatiéndose con apasionamiento y hasta con encono. Todo se reducía, en último término, a aceptar o negar la proposición del rechazo de la propiedad por parte de Cristo y los apóstoles.

El bueno de Rupescissa admite que Juan XXII jamás llegó a admitir explícitamente que Cristo y los apóstoles hubiesen aceptado la propiedad. Juan XXII redactó una bula declarando que *in rebus consumptibilibus,* es decir, en las cosas de simple uso, el dominio y el uso no pueden separarse. En 1323, el papa declara herético a cuantos sostuviesen que Cristo y los apóstoles nada poseían ni como propio ni en común. Los debates sobre tan delicada cuestión se vieron acompañados de incomprensibles actos de violencia, a veces de carácter colectivo, como los pillajes de los franciscanos conventuales de Carcasona, Narbona y Beziers que sólo pueden concebirse como brotes de demencia colectiva. Por asun-

---

[9] COHN, N.: *En pos del milenio.* Barcelona, 1972, pág. 164.

tillos de este tenor, de vez en cuando, algún espiritual iba a la hoguera [10].

Conviene advertir que el problema de los «medios económicos» era el punto débil de Juan XXII, que deseaba llevar a cabo una cruzada para la que se necesitaban cuantiosas sumas. Cierto, el pontífice no podía permanecer insensible al asunto del dinero y de los bienes: era su problema. Incluso algún historiador se ha permitido titular cierta monografía sobre ese pontífice con el siguiente título: *¿Fue Juan XXII un avaro?* [11].

Estudió con detenimiento los recursos para obtener numerario y parece ser estructuró el sistema de beneficios llamado «annates». La cosa no fue demasiado oportuna y se elevaron no pocas críticas. El asunto vino a complicarse a raíz de ciertos sermones que, según se aseguraba en ciertos ambientes, habían rayado en herejía. El mismo papa se retractó de ciertas proposiciones en su lecho de muerte, declarando públicamente que había hablado como doctor privado y no como pontífice [12].

Hay variados testimonios de la reacción que todo ello provocó. El español Alvarez Pelayo escribió: «Los lobos señorean la Iglesia.» Dante, en el Paraíso, se expresa en términos parecidos: «Bajo el indumento de pastores, pueden verse lobos rapaces entre el rebaño. Oh, protección de Dios, ¿por qué duermes ante ésto?» [13].

A pesar de estas referencias, muchos historiadores consideran a Juan XXII un «administrador incomparable». Mollart ha destacado su austeridad personal, su prudente reorganización de la curia, su especial empeño en desterrar de ella todo lujo. El pontífice dio constante ejemplo viviendo con admirable sencillez, tanto fue así, que su habitación personal era una simple celda [14].

Es interesante detenerse un tanto en la personalidad del papa Juan XXII dado que su nombre queda forzosamente asociado a la historia de la alquimia del siglo XIV. Insistamos, de paso, en la idea apuntada en la introducción de este trabajo: la alquimia pudo adquirir, en distintas épocas, peculiaridades distintas. Posiblemente ciertos espirituales dieron a la alquimia un contenido muy especial, de carácter eminentemente simbólico, asociado a una metafísica de tipo idealista, que abría amplias posibilidades a la especulación y a la experiencia interior. Esos buscadores de oro podían perfectamente rechazar la riquezza terrenal.

Como señala Ganzenmüller, a comienzos del siglo, la oposición a la alquimia no había superado el estadio de las críticas dispersas. Juan XXII, en su bula *Spondent quas non exhibent* (1317), dirige a los adeptos aquellas impugnaciones que hemos dado en

[10] MOURRET, F.: *Hist. Gen. de l'Eglise. La Renaissance et la Reforme.* París, 1914, páginas 82 y siguientes. *Vid.* nota pág. 82. Pou trata también del asunto aportando datos documentales.
[11] MOLLAY, F.: «Jean XXII fut-il un avare?», *Revue d'hist. eccles.*, t. V (1904), pág. 522.
[12] MOURRET, F.: *Op. cit.*, pág. 91.
[13] MOURRET, F.: *Op. cit.*, pág. 90.
[14] MOLLART, G.: *Rev. d'Hist. eccles.*, t. V, págs. 531 y sigs.

llamar «clásicas»[15]. Reprocha a los «desgraciados alquimistas» sus vanas promesas. «Prometen riquezas que no pueden ofrecer». Se les escapa la verdad; pero no se arredran, la inventan. Se atribuyen facultades y poderes de los que carecen y ocultan sus imposturas con una fantástica verborrea; finalmente, con engañosos aditamentos, presentan como oro y plata metales que, en realidad, no lo son. La imprudencia de esos adeptos es tal, que, a veces, dan en acuñar moneda falsa. Quienes se dedican a la fabricación de oro alquímico deben ser tenidos por gente falaz, sin honor. Sea ésta su penitencia: deberán repartir entre los pobres tanto oro verdadero cuanto oro alquímico hayan conseguido. Cuantos hayan puesto en circulación moneda espúrea, mediante procedimientos alquímicos, habrán de ver confiscados sus bienes y serán encarcelados a perpetuidad. Por lo que respecta a los religiosos, perderán sus beneficios...[16].

Se ha supuesto que la peculiar animosidad del pontífice se debía a que, en su deseo de obtener dinero, había sucumbido también a la tentación del horno y que sus experiencias le habían costado bastante caras sin obtener provecho.

Refiere Nicolás Eymerich que Juan XXII, en cierta ocasión, estableció un debate entre maestros «adeptos» y otros que no lo eran para llegar a una conclusión definitiva sobre el asunto. Y que a raíz del fracaso de los primeros, publicó la bula condenatoria.

En el texto *Extravagantes communes*, se refiere también a los alquimistas en el apartado titulado «Del crimen de la falsificación» y presenta la alquimia, de modo específico, como un arte para sofisticar metales.

Ganzenmüller señala que en 1330, bastante tiempo después de publicar la bula, había encargado a su médico Geoffroy des Isnards, obispo de Cavaillon, un alambique para obtener alcohol y para llevar a cabo «cierta obra misteriosa» destinada a su uso personal.

Hemos de señalar que el tratado de Rupescissa sobre la quintaesencia ofrece precisamente como «elixir de vida» o «agua de vida» la destilación que aparentemente parte del alcohol como materia segunda y base de la «obra».

RECUPERAR EL TIEMPO PERDIDO

A modo de introducción a su tratado *De la quintaesencia*, señala Rupescissa que Salomón «obtuvo del Señor la verdadera ciencia de todas las cosas existentes». De este modo, establece la posibilidad del siguiente hecho: Dios puede otorgar ese saber como ocurrió en el caso de Salomón.

[15] SCHAEFER, G.: *Die Alchemi*. Wiesbaden, 1967, pág. 26.
[16] Tomado de GRANZENMÜLLER: *Op. cit.*

Ese saber total debe aplicarse al servicio del Señor y de los hombres que defienden las verdaderas enseñanzas del Evangelio de Jesús. Todos los verdaderos devotos que constituyen el cuerpo místico de Cristo reciben la inspiración del Verbo, entran en contacto directo con el Espíritu. De modo semejante, se obtuvo el saber acerca de la quintaesencia que va dirigido a los pobres de espíritu a los «evangélicos» [17].

Rupescissa dirá que perdió diez años de su vida estudiando la «filosofía mundana» antes y después de haber ingresado en la orden. Ahora, gracias al libro que ofrece, espera recuperar aquel tiempo. ¿Cómo conseguirá cosa semejante? Queda bien claro: Ha recibido una superior ilustración «por el espíritu de Dios y mi gran necesidad de ello» para que pueda exponerlo —como queda dicho— a los «pobres hombres evangélicos» es decir, los espirituales.

Ese saber les permitirá «sin enseñanza que de hombre provenga» y además «ligeramente» y sin gastos excesivos, curar sus enfermedades corporales y otras miserias humanas. De ello se seguirá que puedan elevar su alma al Señor sin preocupación ni mundanal cuidado. Todo ello se logra por la bondad de Dios. Cuando los evangélicos reciban semejantes bienes, es cosa de esperar que rueguen por el autor de la obra que les ha puesto en el camino de tanto beneficio. Y de ello se derivará tanto mérito, que el autor espera recuperar no solamente los diez años perdidos en el estudio de la filosofía mundana, «sino indudablemente más de mil años a transcurrir antes del fin del mundo».

Rupescissa hace votos y prodiga ruegos para que el libro no caiga en manos de avariciosos, tiranos, gente indigna, deseosos de obtener riqueza. Debe caer en manos de los buenos, de los «dignos obreros del Evangelio» que sólo usarán del mismo «en la contemplación, misericordia y piedad de Dios» [18].

El minorita destaca el siguiente extremo: Dios ha sometido la naturaleza al hombre y por ello se pueden evitar los daños y molestias de la vejez, la cual impide las obras de los «grandes hombres evangélicos».

EVITAR LA CORRUPCION, COSA PRUDENTE

Señala nuestro autor que en todo hombre hay un deseo natural de evitar la corrupción, lo cual es lo mismo que decir que desean alargar la vida evitando la muerte. Claro que Rupescissa señala que no está en la mano del hombre alcanzar la inmortalidad.

---

[17] RUPESCISSA, J.: *La vertu et propriété de la quinte essence de toutes les choses.* Lyon, MDXLIX. Una de las variantes del texto latino aparece en *Theatrum chemicum,* de ZETZNER.
[18] RUPESCISSA, J.: *Op. cit.,* pág. 8.

Dios ha fijado un término a cada existencia y éste no sólo es inevitable, sino que contribuye al orden de las cosas.

Conviene evitar la muerte que puede aparecer antes del tiempo fijado, debido a enfermedades o a la corrupción del compuesto.

Ahora bien, sólo podrá evitar la corrupción aquello que, a su vez, no se corrompa, es decir, «que nutra la virtud de vida, que incremente y componga el espíritu y el entendimiento».

Los cuatro elementos de todo compuesto, es decir, la tierra, el aire, el fuego y el agua, no presentan propiedad semejante, ya que por íntima naturalezza, aquéllos tienden a transformar sus cualidades entre sí y por lo tanto, producen alteraciones en todos los compuestos. Esta es la causa de que los médicos, atendiendo sólo a las cualidades de los cuatro elementos, no hayan dado con el verdadero secreto de la salud.

Es preciso encontrar algo que sea, en relación a nuestro cuerpo, lo que es el cielo respecto a los cuatro elementos. Ahora bien, los filósofos han considerado que la quintaesencia es algo así como el cielo de los elementos, dado que es inmutable e incorruptible, que se halla por encima de las propiedades contrarias que aparecen en los distintos elementos.

Dios ha creado la quintaesencia para ayudar a que nuestra vida se prolongue adecuadamente hasta aquel término que le ha sido asignado. Los filósofos llaman a esta quintaesencia con los nombres de «aguardiente», «alma o espíritu del vino» y también «agua de vida».

Al llegar a este punto, uno se pregunta si el entusiasmo de Rupescissa respecto a lo que él llama «quintaesencia» no ha sido excesivo. Pero, con rápido giro, indica que los filósofos «jamás quisieron declarar el nombre de la tal esencia» y uno ha de abandonar la idea de que se estaba hablando de un alcohol o licor corriente y moliente.

Cierto. Esa agua que sobrepasa las cualidades de los elementos es incorruptible, puesto que preserva las sustancias de toda corrupción. Aunque el ejemplo aportado suscite alguna duda. «Ya que cualquier pájaro o pieza de carne o pescado que se coloque dentro de un vaso con la susodicha agua, ésta lo preserva de corrupción.»

EL SOL ES ORO

Veamos ahora: ¿Cómo se podrá mantener alejada de toda corrupción esta carne viviente y animada de nuestro cuerpo? Rupescissa no contesta de inmediato. Repite que la quintaesencia es el cielo humano, la conservación de las cualidades de los cuatro elementos, el equilibrio de las propiedades del cuerpo humano, y que actúa, como el mismo cielo, en la conservación de todo.

Parece un recurso expositivo para mantener la expectación del lector que ha de instalarse en el segundo capítulo del libro primero para averiguar algo más acerca de la quintaesencia.

Ante todo, Rupescissa exalta y magnifica el Sol «que otorga incorruptibilidad y que es la fuente de la vida de nuestro cuerpo». Ahora bien, la quintaesencia tiene afinidad y correspondencia con ese Sol que es ornato del cielo. Pero, además, contrariamente con lo que sucede respecto al astro, puede conseguirse con la mano, es decir, con las debidas operaciones.

El Sol es oro verdadero, es el oro de Dios, recogido en verdadera mina de tierra o en cauces de río. Pues el oro de la alquimia compuesto de cosas corrompidas, destruye la naturaleza. El oro verdadero es hijo del Sol engendrado en el seno de la tierra.

Reparemos la ambivalencia característica de los textos alquímicos, ese zigzagueante movimiento que parece indicar a la vez que oculta y con el que juega Rupescissa, siguiendo, por una parte, el tópico de la crítica contra la falsa alquimia, pero insinuando que el oro celestial es el oro verdadero.

La quintaesencia es de naturaleza y color celestial; nuestro Sol la ha adornado... la naturaleza y el color celestial son las dos propiedades de esa magnífica sustancia, e influyen poderosamente en el organismo humano. Por lo visto, es suficiente para Rupescissa todo lo dicho, pues acto seguido se dedica a exaltar las propiedades rejuvenecedoras de ese sol quintaesencial.

EL UNIVERSO ES LAZO DE AMOR

Es natural que un franciscano muestre particular sensibilidad por las concepciones que ven el universo como una amorosa urdimbre en que las cosas están ligadas por vínculos de afecto y afinidad. Aunque Rupescissa cita a Aristóteles, es algo difícil que se refiera a la famosa expresión de la Metafísica relativa al movimiento engendrado por el amor. Ciertamente A. Nygren señala que en Aristóteles el *eros* adquiere un alcance cósmico y H. Scholz ha destacado «la fuerza grandiosa y ascendente, que eternamente se transforma, bajo el influjo del sol y éste, a su vez, bajo el influjo de la bóveda estrellada y finalmente de la divinidad», aludiendo al concepto de movimiento que se desarrolla en la obra del Estagirita [19]. Suponemos que esta idea de universal afinidad, que pudo llegar a través de los apócrifos aristotélicos de origen neoplatónico, es un eco de los textos de Plotino acerca de la «goetica», es decir, de la magia como universal simpatía que el neoplatónico desarro-

---

[19] NYGREN, A.: *Erôs et agapè*. París, 1944, págs. 203 y sigs. H. SCHOLZ trata del asunto en *Eros und Charitas*, 1929, pág. 16.

lla en la IV Enéada y que se difundió ampliamente en la Edad Media.

La magia del amor, de la simpatía universal, caló hondo en ciertos ambientes medievales y no se muestra demasiado desligada de las concepciones joaquinistas acerca del advenimiento del Reino del Espíritu Santo en que había de prevalecer la ley del amor. Los espirituales veían en el amor y en la libertad el motor y la revelación de la próxima era. La exaltación del amor y de la pobreza era la única posibilidad de vencer el egoísmo que inevitablemente dimana de la posesión de la riqueza. Lo contrario del amor que otorga es la riqueza que retiene. El poder que se impone a la libertad, bajo la apariencia de jerarquía, aparecía como un grave obstáculo para cuantos deseaban exaltar los movimientos de transporte místico en el seno de un total abandono a la pobreza.

Como es natural, no puede ignorarse el contexto ideológico dentro del que se desarrollaba la acción de aquellos hombres a los que iba dedicado el *Libro de la quintaesencia.*

Con todo, hay un factor que no puede desconocerse: un movimiento, por muy espiritual que sea, requiere siempre elementos que se muevan, en este caso, adeptos. Y para mover a esos hombres había que utilizar determinadas formas de «propaganda» en forma de opúsculos que exaltaban, magnificaban y prometían.

Los hombres, por muy espirituales que sean, también van en pos de bienes y Rupescissa pretende mover a los «pobres» no ya ofreciéndoles mundanal riqueza, sino salud, bienestar... lo que les otorgará la quintaesencia.

Rupescissa ha dicho que la quintaesencia es un agua de vida, una especie de aguardiente... Pero insinuará también que sólo los que «sepan entender» darán con el secreto de la cuestión. Veamos el proceso de esa aventura.

1.° Hay un Sol y estrellas en nuestro interior que guardan íntima relación y afinidad con el Sol y las estrellas de los cielos.

2.° La quintaesencia es algo así como el *tertium quid,* el tercer término que enlaza entre sí lo celeste y lo humano. «Todas las estrellas de los cielos tienen su influjo sobre las cosas. Así, la Estrella Polar actúa sobre la piedra imán y sobre el hierro; la Luna sobre el agua de los mares; el Sol sobre el oro; la Luna sobre la plata; las imágenes de los hombres del cielo sobre los cuerpos humanos; la imagen del carnero celeste sobre los carneros terrestres...» Dios es como un artesano que utiliza sus instrumentos: los astros. «Cree pues y ten por cierto que entre las estrellas y las imágenes del cielo, por una parte, y las cosas terrestres, por otra, hay un gran amor como lo tiene dicho Aristóteles.» Las aguas del mar se mueven hacia la Luna en las mareas. Los que van sobre el mar utilizan la aguja imán que siempre apunta, sin jamás errar, hacia el Polo, debido a que la tierra y el metal tienden

hacia lo que es semejante y guarda con ellos misteriosa afinidad, de modo parecido a como el hombre se siente atraído por la mujer que ama, «por un ligamen invisible», de modo semejante a lo que ocurre con el que tiene hambre, que se siente atraído por el pan.

EL GRAN SECRETO DE LA OBTENCION DE LA QUINTAESENCIA

Después de establecer la amorosa correspondencia entre el cielo superior y el cielo interior, exaltando las virtudes de la quintaesencia, Rupescissa está dispuesto a declarar el secreto de la obtención de la quintaesenecia para bien de los evangélicos.

«Tomarás un vino que no sea demasiado claro ni demasiado denso, ni térreo, ni espeso, sino noble, deleitable y de buen sabor, de muy agradable aroma. En suma, elige el mejor que puedas hallar y destílalo en el serpentín, tantas veces cuantas sea necesario, para obtener el «aguardiente», no por destilación breve, sino por el procedimiento de gota a gota, hasta llegar a tres, siete o diez destilaciones. Y ésta es el aguardiente a la que ni los médicos ni los filósofos de nuestro tiempo han llegado. Pues bien, esta «aguardiente» es la materia de la quintaesencia, aquélla a partir de la cual se obtiene y de la que trataremos principalmente en este libro...»

Habrá que mandar construir, en un horno de los que usan los vidrieros, un destilatorio de los llamados «circulares» a modo de *querubín* «que es la figura de Dios». Tendrá seis alas a modo de brazos que retornan sobre sí mismos y encima, una cabeza redonda, sin receptáculo: allí, en medio de la testa, presentará un pico que apuntará hacia abajo.

«Pues bien, coloca en el interior del vaso nuestra «aguardiente» y haz un fuego debajo para que, mediante oportunos ascensos y descensos, de día y de noche, se logre por voluntad de Dios y celestialmente convertida, la quintaesencia que persigues...»

El texto parece indicar que la obra no sólo es el resultado de ciertos procesos naturales, sino de una peculiar conversión celestial que se produce en circunstancias muy peculiares con la intervención divina.

Nos hallamos ahora ante la fase secreta y más oculta del proceso. Parece como si hubiese llegado el momento de enmascarar un tanto las cosas: «Debe notarse que el mejor aguardiente no ha de hallarse mezclado a los cuatro elementos, lo cual se obtiene por las vías del ascenso y del descenso: ya que lo más sutil, glorificado y separado de los cuatro elementos, permanece en lo alto, y no como resultado de una sola ascesión, sino gracias a mil ascensos y descensos...» Solamente así se alcanzará la incorruptibilidad de los cielos y por esta razón precisamente, tan sutil elabo-

ración recibe el nombre de quintaesencia. Se trata, nada menos, de una sustancia que es el «verdadero cielo de nuestro organismo».

Rupescissa expone luego el secreto de engendrar «fuego sin fuego» ...sin gasto, sin trabajo, sin enojos ni pérdida de tiempo. Basta utilizar fiemo de caballo, mezclado con ceniza, que podrá disponerse convenientemente en horno o bien en un hoyo practicado en el suelo. En el interior del estiércol, se colocará el vaso circulatorio bien enterrado hasta la mitad o quizá un poco más.

Nos asegura el minorita que otro fuego «maravilloso y divino» se puede lograr muy fácilmente con escobajo y hollejo de la uva. Un buen fuego que recibe también el calificativo de «divino» se logra, en verano, aprovechando la reverberación solar y dejando descansar el proceso por la noche.

Poco a poco, Rupescissa abandona el terreno del «gran procedimiento», deja el ámbito de la comunicación de algo único y velado, para discurrir por un terreno que hoy llamaríamos irrespetuosamente de «divulgación», si es permitido usar de término semejante en ese tipo de secretísimas operaciones...

Se señala no sólo la utilización de aparatos más sencillos, sino incluso el modo de simplificar el proceso. Por ejemplo, se puede proceder utilizando el aguardiente más fuerte que se pueda hallar. Se colocará en una vasija de cuello largo y se cerrará la boca de aquélla con cera, después de haber llenado solamente la tercera parte de su contenido. Se colocará invertida en fiemo de caballo, de modo que la quintaesencia pueda ir hacia arriba. La materia «térrea», siguiendo su natural tendencia, irá hacia abajo. Se dejará reposar varios días, luego se sacará el vaso del estiércol con gran cuidado, dulcemente, sin moverlo casi, sin enderezarlo. Con una aguja, se horada entonces la cera y se procura que salga el poso «térreo». Oportunamente se coloca el dedo en el agujero para evitar que salga la sustancia celestial.

Bastará invertir y taponar. «Y esta es la gran maestría que se ha extraído de los muy santos secretos de los secretos...» Conviene notar que la quintaesencia obtenida de este modo no presenta tanta calidad como la primera; con todo, es cosa noble. «Usarás de ella secretamente, pues ciertamente posee gran virtud.»

Se describen otros procedimintos algo por encima como es el de poner el recipiente con el cuello hacia arriba para extraer luego, con ciertas precauciones, la quintaesencia que quedará en lo alto. El expositor no parece dar demasiado relieve a estos métodos...

RECURSOS PARA LOS POBRES EVANGELICOS

Los evangélicos que saben mantener la más estricta pobreza, como es de suponer, no disponen de medios para llevar a cabo complicadas operaciones de destilación. Hay que ofrecer, pues, proce-

dimientos sencillos y poco costosos para que puedan obtener la sin par quintaesencia. ¿No sería triste paradoja que aquéllos a los que va dedicada la obra, precisamente por falta de recursos, no pudieran conseguirla...?

Puesto a hacer concesiones y a dar facilidades. Rupescissa señalará que, para obtener la quintaesencia del aguardiente, se puede utilizar incluso vino agrio, que se haya echado a perder, y que, por lo tanto, puede obtenerse a muy bajo precio. Y héte aquí que el hermético autor, en esta ocasión, parece no prestar demasiada atención a la calidad del caldo que tanto había recomendado poco antes.

Insistirá el paradójico expositor en que no sólo existe una quintaesencia, sino muchas; dado que cada cosa tiene la suya. «Te suplico que abras tu espíritu y entendimiento para que conozcas esta verdad: las cosas corruptibles quedarían destruidas de inmediato, completamente abatidas, si no las conservara la propia quintaesencia.»

Indica Rupescissa cómo obtener la quintaesencia de la sangre. «Ya que la sangre es la más perfecta obra de la Naturaleza en nosotros, ya que puede otorgar la juventud perdida.»

Ante todo, se acudirá al barbero para obtener sangre de hombres jóvenes, sanguíneos y coléricos y a ser posible, que acostumbren a beber buen vino. Se añadirá sal preparada como medicina de hombres y deberá colocarse todo en un vaso de cristal que se sellará herméticamente. Luego, se deposita en un hoyo donde haya «vientre de caballo» y el fiemo se habrá de remover una o dos veces por semana, para dar fuerza suficiente al fuego. Déjese pudrir la sangre hasta que se convierta en agua, la cual cosa sucederá a los treinta o cuarenta días. El agua se meterá en alambique y se destilará a buen fuego para que «monte todo lo que pueda montar». Lo que se obtenga se mezclará con los restos térreos sobre mármol y luego se tornará a destilar varias veces. «Y cuando consigas la noble agua de aquella sangre bien reiterada y bien rectificada y quieras obtener la quintaesencia, vierte dicha agua en un vaso circular y la haces pasar muchas veces, mediante continuas destilaciones, hasta que se haya reducido de modo tal, que alcance el olor del aguardiente a la que me he referido.» Esta quintaesencia divina obra tales milagros, que nadie osaría creerlo.

Posiblemente para que los evangélicos tengan a su disposición varias posibilidades de conseguir aquella noble sustancia, indica cómo obtenerla de las gallinas, capones, de cualquier tipo de carne o bien de los huevos. También debe tenerse en cuenta la posibilidad de obtener la quintaesencia de hojas, hierbas y raíces.

Cada quintaesencia tiene especial aplicación en casos específicos, ya sea por las condiciones del organismo o bien por la índole de la enfermedad. De modo que, además de ofrecer la gran pana-

cea, se expone también una especie de farmacopea quintaesencial específica. La quintaesencia puede extraerse, además, de los metales y conviene destacar la importancia que presenta, entre éstos, el oro, es decir, el Sol, dado que constituye el secreto para activar las energías de nuestro sol interior.

«Ha llegado el momento de que ordenemos nuestro propio Cielo, es decir, nuestra propia quintaesencia y que introduzcamos en ella nuestro Sol, es decir, el oro y sus propiedades, para que él engendre un claro día a lo largo de todos los de nuestra existencia, un día que sea dulcísimo y saludable hasta el último término que Dios nos ha ordenado, el cual no puede alcanzarse sin pasar la noche de la muerte.»

PARA ASIMILAR LAS VIRTUDES DEL SOL

La verdadera ciencia «para colocar el Sol en nuestro Cielo» se basa en utilizar el «oro de Dios» purgado mediante cemento. Si uno es pobre, que utilice un par de florines prestados con los que se harán unas láminas, las cuales se colocarán, mediante el oportuno instrumental, en el fuego hasta que enrojezcan. También se habrá preparado una vasija bien barnizada medio llena de aguardiente y con algún ingenio especial, se introducirá el oro en el interior del aguardiente, de modo que el líquido adquiera todas las virtudes del metal. Esto se hará unas cincuenta veces.

Se renovará el aguardiente en el caso de que éste disminuyese notablemente. Luego se juntarán «las aguas» de todas estas «extinciones»... «Y has de saber que Dios ha creado tal potencia en el aguardiente, que éste puede obtener y atraer todas la virtudes que hay en el oro incorporando sus rayos, su luz, su calor, nobleza, incorruptibilidad, duración y solidez, así como las restantes cualidades que aparecen en el Sol del Cielo. Después que hayas «solificado» y dorado tu aguardiente, mézclalo con la quintaesencia y úsalo.» De este modo, las virtudes de los soles y de los cielos entrarán en el interior de quien alcance semejante portento.

Nuestro autor señala cómo logrará un pobre evangélico la noble materia para su magisterio sin que «nada» le cueste... Se trata simplemente de pedir unos florines a un amigo de cierta posición.

No es todo. Rupescissa también enseñará un «encantamiento natural» para poder llevar por todo el mundo, oro y plata, sin temer ni a señores ni a tiranos, así como para guardarlo bien en tiempo de guerras y tribulación, muy especialmente cuando llegue el reino del Anticristo. Sugiere un magisterio para «calcinar» el oro y la plata y poder transportarlo tranquilamente como si se tratara de materia de poco precio.

Digamos de paso que ese era el procedimiento empleado por algunos embaucadores para simular que, a partir de materia vil,

habían logrado la transmutación alquímica. Al fin de cuentas, bastaba separar el oro de una mezcla en la que había sustancias que ardían o se derretían fácilmente.

EL TOPICO ANTIALQUIMISTA

Parece ser que, en algún momento de su vida, Rupescissa se había dedicado a los menesteres alquímicos y la tradición hermética le tuvo por uno de los grandes adeptos; con todo, el opúsculo *De la quintaesencia* no trata precisamente de la transmutación de los metales, sino muy especialmente de los medios para conservar la salud y la juventud. Más aún, este autor, incide en curiosas ambivalencias respecto a los menesteres del fogón. Veamos el siguiente pasaje que aparece al final del libro primero de la citada obra: «Dado que, según sostiene la filosofía católica —quiero decir la que se contiene en la Sagrada Escritura— la obediencia vale más que un sacrificio llevado a cabo persiguiendo la victoria; por amor a la reverencia que nos liga al estado y ordenamiento de nuestra orden y a los prelados de la Santa Iglesia de Dios, nuestra actividad ha de limitarse a la elaboración de medicinas maravillosas y soberanamente deseadas por los hombres, las cuales no sólo curan nuestro organismo de todo mal y enfermedad, sino que, además, transmutan los metales imperfectos en oro y en plata en un abrir y cerrar de ojos.

La verdad del magisterio de estas medicinas me fue revelada en prisión por voluntad de Dios, cosa que no revelaré a todos, puesto que no corresponde a los de nuestra religión hablar de las obras de los alquimistas. A causa de ello, pongo fin en caridad a la consideración de la quintaesencia, en la cual las consideraciones y operaciones de la alquimia pueden y deben aparecer mezcladas.

Yo protesto ante todos los hombres evangélicos y tomando a Dios por testigo digo que, si por instigación del diablo caen en las obras de la alquimia, inmediatamente serán reprobados. Y tened por muy cierto que este es camino de perdición, pues ningún filósofo ha escrito verdad en sus libros a no ser de modo muy disimulado y en parábolas, las cuales no pueden ser entendidas ni comprendidas por el espíritu humano. Y nadie pluede alcanzar inteligencia de los grandes secretos de la alquimia, si su espíritu y entendimiento no se hallan deificados por la alta contemplación y santa vida, de tal modo, que no sólo conozca las entrañas de la naturaleza, sino que además sepa transmutar lo transmutable. Cosa que seguramente pocos conocen. Cierto que siempre se hallará a algunos que se introducen en cosas de esta ciencia sin tener de ella conocimiento suficiente, los cuales siguen ordinariamente fic-

ciones y sofisticaciones, y a causa de ello paran en falsificadores de monedas...»

Consideramos que este párrafo es particularmente aleccionador como indicación de que la alquimia aparecía, en algunos ambientes, como un menester de interioridad. Pudo ser algo así como un «ascenso» del intelecto que, a través de imágenes y símbolos, proporcionaba una peculiar experiencia, a partir de la cual —por vía de descenso— adquiría la realidad y la vida un nuevo y peculiar sentido.

Claro que ciertos estudiosos se han impacientado ante los vericuetos de ciertos textos alquímicos y han considerado que generalmente sólo ofrecían una colección de contrasentidos, errores y vulgaridades. Sin embargo, conviene tener presente que los alquimistas perseguían un conocimietno que se lograba, según aseguraban, a través de la «coincidencia de los opuestos». Precisamente ese singular ejercicio a través de una dialéctica del absurdo —que recuerda un poco las técnicas del zen— conduce a peculiaridades expositivas que otorgan a los textos de los «adeptos» toda su ambigüedad y paradoja.

Con todo, es difícil evitar la impresión de que, en muchas ocasiones hay ingenuidad o burla, como cuando se recomienda al pobre evangélico, que cuando sienta los achaques de la vejez, que se tome aguardiente reforzado con quintaesencia de oro y perlas. «De este brebaje divino debe usar el anciano tarde y mañana; cada vez deberá tomar la cantidad que se contenga en una nuez y podrá observarse que, en pocos días, rejuvenecerá mostrando una gran salud y sentirá en su interior la fuerza de los cuarenta años y experimentará el regocijo de haber retornado a su primera juventud...»

El libro segundo de la obra que nos ocupa trata de modo particular, pero sin demasiada extensión, de distintos remedios, uno de los cuales incita ciertamente a la lectura, ya que se presenta como «remedio contra la muerte y magisterio y gobierno para resucitar a los muertos».

Nos dirá el autor que llama «muertos» a quienes ya se hallan desahuciados por los médicos y que, además, han perdido «el sentimiento». El remedio es el mismo que se recomienda a los ancianos para rejuvenecerse. Con el fin de que parezca «verdadero milagro» habrá que tomar la hierba llamada celidonia, «cuyas flores, fruto y jugo presentan color de oro» y se deberán extraer los cuatro elementos según los métodos indicados en el primer libro; se trata después de asociar el elemento «fuego» a la quintaesencia y bastará dar la cantidad equivalente a un grano de trigo para que el paciente se levante de inmediato y empiece a hablar...

Tratará de las enfermedades de la piel, de la parálisis, de la lepra, se referirá a la curación de tísicos, gente delgada, mujeres

delicadas, niños débiles, así como de las obsesiones demoníacas y también dará remedios contra la flaqueza de espíritu y temor.

«No te he dicho en vano que nuestro entendimiento no puede comprender ni nuestra lengua declarar y manifestar las maravillosas virtudes que Dios ha puesto en la quintaesencia, y no solamente en ella, sino en su madre el aguardiente. Si Dios ha otorgado tantas virtudes al aguardiente, ¿cuántas no habrá puesto en la quintaesencia? Toma, pues, peonia, la llamada hierba angélica, azafrán, quintaesencia del oro y de perlas y mézclalo todo. Aquel que bebiera de semejante poción, súbitamente, como cosa maravillosa, perderá completamente el miedo y recobrará la fuerzza que con el temor había perdido, no temerá la muerte, despreciará toda clase de peligros, y se transformará en un aventurero tal y de modo tan maravilloso, que osaría atravesar incluso murallas de acero. Cree a quien lo ha experimentado, pues ciertamente digo verdad, dado que lo he probado en mí mismo. Ello puede ser un ardid y astucia singular de los príncipes cristianos que deseen llevar a buen término una guerra, para ello que tengan buen acopio de aguardiente en diferentes vasijas, preparado como he indicado, para que cada uno de sus hombres tome una dosis antes de empezar una batalla. Este secreto debe ocultarse ciudadosamente a los enemigos de la Iglesia y el príncipe que emplee semejante cosa no deberá revelarla a nadie.»

Esas son cosas que se hallan en el libro *De consideratione quinta essentia*, que aparece a veces con el título de *Liber de famulatu philosophiae*. Es una obra curiosa por sus graciosas contradicciones, precisamente porque presenta muy al descubierto los puntos sensibles de apego a lo mundano que incluso constituían núcleos de atracción para los «pobres evangélicos». Pueden abrigarse dudas acerca de que la obra se deba a Rupescissa en su totalidad; aunque es indudable surgió en aquel caldo de cultivo de la peculiar espiritualidad que veía en la pobreza una condición óptima de purificación.

Señala Thorndike que hay bastantes manuscritos de la citada obra, que sufrió notables alteraciones, que se mezcló con fragmentos pseudo-lulianos, y que con frecuencia se atribuyó a Llull[20].

Otro texto atribuido a Rupescissa es el *Liber lucis*, opúsculo alquímico en el que, entre otras cosas, se exponen las excelencias de la «leche virginal». El autor cita las consabidas autoridades y muestra su veneración por Arnaldo de Vilanova, especialmente por la analogía que ofreció entre el proceso alquímico y la crucifixión y resurrección de Cristo. Las referencias a los «pobres evangélicos» son frecuentes.

[20] En el capítulo que THORNDIKE dedica a RUPESCISSA, así como en el correspondiente apéndice aparecen algunos fragmentos alquímicos que no figuran en las obras impresas del minorita.

VIII

LA ALQUIMIA EN LA EPOCA DE FELIPE II

EL LULISMO HERMETICO EN EL SIGLO XVI

Entusiastas y propagandistas

Pedro Daguí, fervoroso lulista, había ejercido un «magisterio ambulante» del sistema del Beato siguiendo a los Reyes Católicos en sus viajes y desplazamientos, y de este modo, según se ha dicho, difundió el lulismo no sólo en la corte, sino entre muchos inquietos estudiosos de la Península.

No había de ser totalmente ajeno a la aceptación de aquellas doctrinas el franciscano Cisneros que se complacía, durante sus descansos, atendiendo lecturas y comentarios de las obras del inspirado mallorquín. El cardenal reunió una biblioteca de casi un centenar de obras lulianas entre impresas y manuscritas.

Al inaugurar la universidad de Alcalá de Henares se establecen cátedras lulianas que se confían a Nicolás de Pax, caballero mallorquín, asiduo acompañante del cardenal.

También Carlos V y Felipe II tendrán a su alrededor destacados lulistas. Muy especialmente este último fue un decidido protector del lulismo. El canónigo mallorquín Juan Seguí, por indicación del monarca, compuso una *Vida y hechos del glorioso doctor y mártir Ramón Llull*, obra que tuvo la virtud de ganar al soberano a las doctrinas del maestro.

Es significativo que Seguí declare que había sentido entusias-

mo por la alquimia, incluso en su aspecto práctico, operativo: Se refiere específicamente a los callos que tenía en las manos cuando «seguía la alquímica pertinacia». Para mayor detalle, Juan Seguí redactó o recopiló textos lulianos sobre alquimia que no llegaron a publicarse [1].

Digamos de paso, adelantando conceptos, que la sonada controversia que los lulistas sostuvieron con Feijoo —ya en pleno siglo XVII —delata una curiosa relación entre los lulistas y los que se declaraban partidarios de la posibilidad de alcanzar la piedra filosofal. Ello nos muestra lo equívoco que es querer distinguir un pseudolulismo alquimista de un lulismo, propiamente tal... ¡entre los que aparecen buen número de adeptos al arte hermético!

Y aunque no se trate directamente de la piedra filosofal, otro entusiasta lulista, Juan de Herrera, constructor del monasterio del Escorial, nos ofrece en su *Tratado del cuerpo cúbico conforme a los principios y opiniones del Arte de Raimundo Lulio* [2] una obra cabalística, de hondo sabor hermético que expone ideas acerca del cuaternario elemental e interesantes disquisiciones sobre el cubo, como triplicidad del cuaternario o piedra de perfección que aunque no entran ciertamente en el campo de la alquimia, rezuman concepciones «teóricas» que constituían su base doctrinal. Así, por ejemplo, la fusión de elementos que descubre el carácter «circular» del cuadrado, para que se alcance la máxima perfección, es un tópico común que se halla con frecuencia en los textos alquímicos.

Herrera ve en la cuaternidad de los elementos un juego de acciones y pasiones que, al mantener equilibrio, constituyen una prciosa indicación del ternario. Lo activo, lo pasivo y la función resultante de éstos forman el trío operativo que el cuaternario oculta en su constitución y operación.

El preclaro arquitecto se abandona a intrincadas elucubraciones acerca de la perfección, no sólo aquella que se halla implícita en la constitución ontológica de los seres, sino la que brota por la mixión, mediante oportunas «conexiones» que son «los medios de extremidades o proporciones que atan a los activos con los pasivos...» Lo cual podría muy bien interpretarse desde el ángulo de la *coincidentia oppositorum* llegando a la peregrina noción de una plenitud correlativa que el cubo delata como «bondad en las criaturas».

El autor resume su pensamiento en estos términos: «De todo lo cual consta cómo por la plenitud cúbica se descubre cómo la necesidad que hay en la naturaleza de todos los predicamentos de Aristótoles y de los demás principios de Raimundo, que ha sido el fin principal para que habemos traído toda la doctrina del cubo...»

---

[1] CARRERAS ARTAU, T. y J.: *Hist. de la fil. esp.* Madrid, 1943, II, 267 y sigs.
[2] HERRERA, J.: *Discurso de la figura cúbica.* Madrid, 1935.

En Herrera, la piedra tallada, el elemento constitutivo de la arquitectura, adquiere el rango de pequeño cosmos en el que toda razón, proporción y fuerza se refleja. Es un místico y adivina en la fría inmovilidad de los sillares todas las fuerzas que bullen en el cosmos reducidas a peculiar equilibrio y en estática quietud.

No cabe duda que influyó en Felipe II, aunque éste se permitiera las comprensibles libertades de modificarle planos y trazados. Frecuentemente departía con Felipe II, como él luliano, y tocado, además, de extraña pasión arquitectónica. La meticulosa mentalidad ordenancista del soberano hallaba complacencia en planificar algo que «realmente» aparecía como se había proyectado.

Se ha dicho que si Felipe II nació para contener el protestantismo, Herrera nació para contener los excesos y herejías del plateresco. Sus líneas persiguen la precisión geométrica de lo fríamente ordenado, y algún historiador de la arquitectura se ha permitido indicar, a este respecto, que Felipe fue la «víctima» de Herrera. Lo cierto es que el monarca se complacía levantando «trazas» con su arquitecto, al que nombró director de la Academia de Matemáticas o Ciencias Exactas que fundara.

Porreño se referirá a estas aficiones con las siguientes palabras: «Fue diestrísimo en geometría y en arquitectura, y tenía tanta destreza en disponer los trazos de los palacios, castillos, jardines, etc., que cuando Francisco de Mora, mi tío, trazador mayor, y Juan de Herrera, su antecesor, le traían la primera planta, de tal modo mandaba quitar y poner o mudar como si fuera un Vetrubio o Sebastián Serlio» [3].

FELIPE II Y EL ARTE SAGRADO

Un perfil peculiar

Felipe II es un enigmático personaje. Cierto historiador ha sostenido que debía recibir el sobrenombre de Calumniado, en vez de Prudente. Pero conviene advertir que en su índole había mucho de caviloso y que algunos de sus actos pueden enjuiciarse de muy diverso modo... Sea lo que fuere, se impone reconocer que el hijo del emperador Carlos aparece como hombre de índole singularísima que reclama especial atención, aunque aquí sólo se destaquen algunos aspectos de su personalidad.

Ciertos autores lo han presentado como «Demonio del Mediodía» y han visto en él a una especie de monstruo frío, calculador y cruel. Existe una imagen literaria de ese personaje que ha sido divulgada por cuantos se complacen en oscurecer aspectos de nuestra historia.

---

[3] PORRERO, B.: *Dichos y hechos de Felipe II.* Madrid, 1639. B. N. 2. 41. 411.

Cierto que sería solemne ingenuidad considerar que era un alma noble y delicadísima por el simple hecho de hallar en esa o en aquella misiva, pongamos por caso, que le agradaba oir el trino de los pajarillos. Y algunos apologistas han intentado presentar su perfil maquillado de tal modo, que incluso resulta poco favorecido.

Se ha dicho de Felipe II que era un fanático, presentándole así por sus hondos sentimientos religiosos, sin tener en cuenta que antes de tomar cualquier decisión, incluso en el orden religioso, consultaba y meditaba muy detenidamente las consecuencias y posibles inconvenientes de sus determinaciones. El fanático se lanza a una acción ciega, impremeditada. En este caso, estamos ante un hombre que duda, que mide el alcance de sus actos. Sin embargo, sus decisiones, una vez afianzadas, se rodean de una autoridad irresistible. Es significativo a este respecto apreciar el laconismo de ciertas expresiones que garabateaba al margen de algunos memoriales que los secretarios le preparaban sobre los más diversos asuntos: «Bien está», «Así es esto», «Conforme»... o bien simplemente, «Esto». La expresión es categórica, el rasgo ganchudo, cual un garfio, que cose definitivamente el asunto.

A veces impondrá su voluntad de modo más pintoresco como cuando ordena a cierto obispo que no tenía demasiado entusiasmo por ir a Trento: «Habréis de ir, aunque vayáis a gatas...»

Fue hombre de honda religiosidad, pero muy consciente de su posición en los negocios de carácter político e incluso religioso que mantuvo con la Santa Sede. Algunos embajadores italianos han hecho hincapié, con alguna malevolencia, en el detalle de que elegía a sus colaboradores entre quienes hacían *maggior forza contra la juridizione ecclesiastica*[4]. Cierto legado se quejaba de la *gran diminuzione dell'autorita di questa Santa Sede* en ciertos asuntos que afectaban la política de Felipe[5].

Por su parte, el monarca se queja de que sus criterios en materias eclesiásticas no fuesen tan bien acogidas como él deseaba. «Es fuerte cosa que por ver que yo soy sólo el que respeto a la Sede apostólica, en lugar de agradecérmelo, como debía, se aprovecha de ello para quererme usurpar la autoridad que es tan necesaria para el servicio de Dios y para el buen gobierno de lo que El me ha encomendado[6].

Gran monarquía, grandes sumas

Felipe II necesitaba buenos ducados. El sentido económico es expresión de una mentalidad burguesa y el sentimiento del pue-

[4] *Rel. vevez,* Apud ALBERI. Serie I, t. V, pág. 485.
[5] Carta del nuncio Visconti. Tomado de FORNERON: *Hist. de Philippe II*. París, 1881, t. I, página 190.
[6] PÉREZ MÍNGUEZ, F.: *Psicología de Felipe II*. Madrid, 1925, pág. 366.

blo español, allá en el siglo XVI, se cifraba en empresas caballerescas... Quizá el escrupuloso y consciente burócrata que fue el gran Felipe, en bastantes aspectos, quedaba algo rezagado respecto al entusiasmo de quienes le rodeaban.

Se ha dicho que las riquezas procedentes de las Indias contribuyeron más al desarrollo económico del exterior, incluso de los enemigos, que no del propio país. A partir de 1550 se produce un hondo desequilibrio que afectará notablemente, aunque al principio de modo poco perceptible, todos los niveles de la vida española. Los precios van ascendiendo... La mano de obra es escasa... Se requieren los productos manufacturados del exterior que ganan los caminos de las Américas.

A pesar de su hondo sentido de la soberanía, Felipe II ha de acudir a los banqueros de Génova, Augsburgo y Amberes, que imperceptiblemente despliegan sus mecanismos de dominio... Se empeñan los yacimientos y las minas... Se producen periódicamente bancarrotas... La llegada de un bajel de las Indias con sus cargamentos de oro y plata provocaba una verdadera conmoción entre los acreedores.

El monarca concederá a los genoveses el arriendo del monopolio de la sal y de los impuestos eclesiásticos. El embajador veneciano Vendramin calculaba que de los ochenta millones de ducados de oro y plata importados de América de 1530 a 1595, los genoveses se habían embolsado veinticuatro... pero cabe advertir que no eran los únicos acreedores.

Más adelante habría de decir Cristóbal Suárez de Figueroa refiriéndose a los mercaderes y administradores genoveses que pululaban por España: «Las Indias destos son nuestra España de quien sacan tantos tesoros, que, en particular, no hay en Italia ciudad más rica...» Por boca de uno de sus personajes, los presenta como «sutiles sanguijuelas de ricos reinos, que con tanta suavidad chupan su mejor sangre...»

Señala Rodríguezz Marín las funestísimas composiciones para allegar dinero como fueron la cesión de encomiendas y venta de oficios e hidalguías «que rayaron en lo escandaloso durante la segunda mitad del siglo XVI». Y a pesar de que todos lamentaban semejantes cosas, la amarga necesidad de moneda empujaba a todo ello.

Francisco Melgarejo se dirige al cabildo sevillano en 1598 indicando quiénes son los compradores de altos oficios e hidalguías: «Son mercaderes, encomenderos y hombres de negocios, que por su ynterese particular y por tener buen despacho y mano en despachar sus mercaderías y las de sus encomenderos, dan excesivos precios por las dichas hidalgías y venticuatrías, por entrar en los oficios de administradores del almojarifazgo, a fin de que los

oficiales dél, como a hombres poderosos, no somiren sus cargazones; y que esto es muy en daño de la ciudad»[7].

Cierto nuncio apostólico explicando el motivo por el que no se podían enviar a Roma ciertos subsidios establecidos indicará al secretario de Estado del Pontífice: *Questo Prencipe, grandissimamente rico, é grandissimamente impegnato, et le necessità ogni giorno multiplicano.* En alguna misiva se dice que los acreedores se comían vivo al gran Felipe.

La situación era apurada y la necesidad pintaba con buenos colores cualquier posibilidad de conseguir oro, aunque fuese recurriendo a la misteriosa, enigmática y tantas veces denigrada alquimia.

Algunos afirmaban que grandes y santos varones habían conseguido la piedra filosofal, como fue el iluminado Llull, una de cuyas obras tenía el monarca siempre consigo como libro de cabecera.

Un monarca empeñado en su oficio

Felipe II era un hombre caviloso. Buscaba consejo y meditaba con detenida escrupulosidad las más diversas cuestiones, los más variados aspectos de cada cuestión. Era éste un rasgo tan acusado de su índole, que su dedicación y entretenimiento en los asuntos porvocaba sensibles demoras en algunos negocios. Ese era defecto que habían captado algunos de sus súbditos y ciertas personas de pro le habían advertido de ello. Incluso cierto religioso le amenazó con público castigo indicándole que el monarca debía hacer justicia a sus vasallos con brevedad. Don Luis de Manrique, Limosnero mayor, se permitió amonestar al soberano por su irresolución indicando que «Dios no ha dado a los Reyes el gobierno de los pueblos para retirarse a sus gabinetes para leer y escribir ni aún para meditar ni rezar...». También el padre Cáceres, dominico, se permitió la crítica en un sermón al que asistía Felipe aludiendo directamente a la delación de los negocios de los reyes, «porque se prometen tiempo para todo y los van dilatando de día en día y a veces de año en año; y hácense inmortales los negocios todos y nunca vemos acabar las provisiones... Despáchense muchos negocios, aunque se yerre en algunos dellos»[8].

A eso se atrevían quienes rodeaban al gran Felipe, que así, de recios eran algunos españoles de entonces. Les dolía el defecto del soberano y apuntaban con honesta sinceridad dónde se hallaba. El soberano aceptaba las críticas con imperturbable talante no exento de modestia y acostumbraba murmurar en su descargo: «Si tan fáciles fuesen estas cosas de hacer como de decir y yo fue-

[7] RODRÍGUEZ MARÍN: *Felipe II y la alquimia.* Madrid, 1927, pág. 11.
[8] PÉREZ MÍNGUEZ, F.: *Op. cit.*, pág. 352.

se Dios para saber lo que hay dentro de cada uno, no habría más que pedir; mas somos hombres y no dioses.»

A pesar de que la tendencia del segundo Felipe era una especie de prudente desconfianza en la solución de los asuntos, se impone reconocer que asumía la formidable tarea de despachar, en lo posible, cuanto sus secretarios le iban preparando. Parece ser que esforzándose logró superar su falta de decisión. Harto significativas a este respecto son las más o menos lacónicas expresiones que garabateaba al margen de los documentos que se le sometían. Muéstranse como fórmulas seguras, categóricas, decisivas. Pero lo verdaderamente grave era el número ilimitado de cuestiones a las que debía atender ...Quería conocerlo todo, apurarlo todo, resolverlo todo en sus más menudos aspectos... Posiblemente por eso ha sido tildado de covachuelista. Despachar memoriales con sus típicas anotaciones fue para él casi una obsesión.

A veces se percibe en sus cosas, en sus notas, una característica dispersión en lo accidental, que delata el peculiar derrotero de quien anda algo perdido en el farragoso océano de los asuntos que de modo amenazador surgían por doquier como cabezas de la hidra de Lerma.

Felipe se hallaba enredado en sus innumerables asuntos. Era para él algo así como una debilidad, una especie de «ritualismo» para aliviar tensiones y angustias. En estos asuntos a veces descendía a previsiones de escrupuloso detalle: si ciertos funcionarios tenían más criados de la cuenta, si eran obsequiados en demasía, si se cumplían todos los requisitos en otorgar títulos en tal o cual facultad... El P. Sigüenza describe al hombre de menudos escrúpulos cuando dice que no podía ver en su palacio ni una sola telaraña, ni la más leve mancha. Este modo de proceder dibuja el perfil de un hombre que ha transferido a una esfera ciertos cuidados e inquietudes que proceden de otro ámbito...

También pude incluirse dentro de este significativo cuadro psicológico su afán de hacer inventarios, recopilaciones, listas, recuentos, colecciones...

Era un infatigable pendolista. No perdonaba un solo momento, no se daba descanso. En cierta ocasión y, para solaz y recreo, navegaba Felipe por las aguas del Jarama con nutrida comitiva en una vistosa lancha que construyera Juan Bautista Antonelli. Las gentes de cuando en cuando saltaban a la ribera para distraerse con juegos y danzas, para gozar del ambiente... Entre tanto, el monarca incansable, en su bufete, iba despachando los asuntos que le pasaba su secretario Ruiz de Velasco...

Incluso un apologista del monarca tan devoto como Pérez-Mínguez llegará a decir que «podría calificarse de vicio este su afán de despacho» [9].

---

[9] Pérez Mínguez, F.: *Op. cit.*, pág. 355.

En sus previsiones llega a extremos que sorprenden. Así, por lo que respecta a ciertas instrucciones relativas a los bosques de Aranjuez, llegará a detalles que incumben propiamente al jardinero.

Pérez-Mínguez señalará: «Al pasar vista por el diario despacho de este monarca, la risa sube a los labios con frecuencia; tal sucede por virtud del contraste entre asuntos que Felipe II va despachando en la misma sesión, mezclándose los más trascendentales con otros meramente caseros, de escasísima monta» [10].

A veces el monarca no puede con tantos asuntos, sin embargo, no deja de anotar al margen: «No es posible que yo agora despache esto según esoy de ocupado. Y así me lo recordaréis más adelante.» Esas notas de aplazamiento van adquiriendo cada vez mayor frecuencia.

Debido a esta costumbre de seguir y controlar todas las cuestiones, mediante oportunos expedientes, que a veces se reducían a simples cartas que sus secretarios le enviaban, conocemos hoy ciertas experiencias de alquimia a las que cedió el gran Felipe seducido, a pesar de dudas y escrúpulos, por aquel arte que permitía mejorar los metales imperfectos y operar maravillosa multiplicación de los nobles.

Las relaciones de los embajadores venecianos

No cabe duda de que la diplomacia renacentista, muy especialmente la veneciana, suscitó indirectamente un acusado interés por ciertas cualidades inherentes a la comunicación. No sólo había que referir ciertas cosas, sino describirlas de cierto modo, otorgando al mensaje ciertas características peculiares.

En aquella época se difundió de modo notable el uso de mensajes cifrados, escrituras secretas y otros procedimientos criptográficos de comunicación. Había que remitir información de modo velado, asegurándose la inviolabilidad del «soporte». Estas veladuras de forma encubrían una peculiar vocación de fondo, cual era aprehender la realidad de modo muy peculiar. Es posible que semejantes comunicados hayan contribuido a desarrollar cierto sentido de la expresión en que la objetividad se enmarca en tonos de subjetivismo.

Estar informado era vital y se ha dicho de aquellos embajadores, a modo de chanza, que eran capaces de contarle a Felipe II, pongamos por caso, de un solo vistazo y desde doscientos pasos, las monedas que llevaba en la escarcela.

Los archivos secretos de Venecia constituyen probablemente el más interesante y completo testimonio de este tipo de actividades y la colección de las *Relazioni veneziane* el más formidable depósito del internacional cuchicheo [11].

---

[10] PÉREZ MÍNGUEZ, F.: *Op. cit.*

[11] BASCHET, A.: *La Diplomatie venitienne.* París, 1862.

ANDREAS, W.: *Staalkunst und Diplomatie der Venezianer im Spiegel Gesandtberuchte.* Leipzig, 1943.

La república tenía embajadores en las principales cortes europeas que se elegían entre los patricios cuya particular devoción al estado se hallaba fuera de toda duda. Además, recibían una meticulosa formación. Los embajadores debían enviar sus relaciones semanalmente en las que se informaba de todos los acontecimientos que, de un modo u otro, pudieran afectar los intereses del Senado, que eran muchos. Los observadores cesaban en su cargo a los tres años. Era una norma de prudencia por si llegaban a echar raíces. Una vez terminada su misión, debían presentar una memoria general acerca de sus gestiones en la que se incluían, además, descripciones de sus viajes. Estos documentos, en su mayoría, se han conservado a partir del siglo XVI y presentan un enorme interés para el estudioso por su peculiar procedimiento descriptivo.

No bastaba referir la situación política. Había que complementar las relaciones aportando datos geográficos, descripción de fuentes de riqueza, industria, comercio y costumbres del país. Era capítulo obligado trazar el perfil psicológico de los más sobresalientes personajes, ahondar en sus problemas, vislumbrar sus debilidades, ventear rumores, barajar posibilidades... Aquellas comunicaciones eran, como queda dicho, una curiosa síntesis de realismo y subjetividad.

En semejantes relaciones descúbrese una nueva actitud frente a la realidad. El informante debía ser más que un espejo bien bruñido, debía captar ocultas deformaciones exagerando a veces los trazos como si se tratase de una caricatura, porque a veces sólo así se logra cabal imagen.

Pues bien, Miguel Soriano y Marcantonio Da Mula en ciertas relaciones dirigidas al Senado de Venecia, en 1559, se refieren a ciertos contactos que tuvo Felipe II con alqunos alquimistas. Años antes, en Malinas, el monarca había organizado cierta experiencia con un tal Tiberio della Roca. Las operaciones se interrumpieron por ciertos escrúpulos del confesor real que asistió a algunas de las prácticas. Pero al poco tiempo y a pesar de todo, otro artífice continuó los trabajos interrumpidos y con una onza de ciertos polvos y seis onzas de mercurio, se decía que logró seis onza de hermosa plata que resistía todas las pruebas menos la del fuego.

Soriano, con malévola suspicacia, indica que es posible que el monarca desee procurarse el metal que podía lograr con aquellas operaciones para sus pagos en caso de apuro. Sospecha que algo debióse conseguir debido a la largueza con que se pagó al artífice. Da Mula, por su parte, dice que logró incluso ponerse en contacto con el alquimista, un alemán llamado Sternberg, que se había embolsado mis doscientos ducados. El secretario de Ruy Gómez, que había sido enviado por el soberano para presenciar

los trabajos, recibió ochocientos ducados. Afirma el veneciano que se logró «*buon argento*», aunque le consta que nadie se había hecho rico con procedimientos semejantes. A pesar de todo, el asunto interesaba por aquello de que «plata quebrada, de su peso no pierde nada».

Las esperanzas del secretario Pedro de Hoyo

No cesaron los empeños. Años más tarde, Felipe II con prudente circunspección, adoptando actitudes de incrédulo, continúa en España sus operaciones.

El secretario Pedro de Hoyo daba cuenta al monarca de ciertas operaciones que estaba llevando a cabo con un equipo de alquimistas por encargo del Prudente. En una nota fechada el 30 de enero de 1567, aquél indica que en mansión discreta, con hornos especialmente construidos, estaba continuamente en contacto con los artífices. Parece ser que la operación la dirigía un entendido al que se denomina cautamente «el que sabe el secreto».

Pedro de Hoyo estaba convencido del buen resultado del empeño, aunque no tenía más fundamento que la impresión que le produce el maestro el cual, según dice, «trata el negocio con gran demostración de estar enterado de que es cierto». El buen secretario bebía vientos y elementos por aquello de que presto se cree lo que se apetece: «Pluga a Dios, sea así, que ya cerca estamos de verlo.»

No faltaba cautela. «Hanse hecho todas las diligencias con tan buena industria y secreto, que no se ha sospechado nada...»

Felipe II no puede dejar de anotar al margen sus anotaciones. «...Presto lo veremos, y cómo será bien verlo yo si saliere bien.»

En un segundo billete, a los pocos días, el secretario habla de sus grandísimas esperanzas. El monarca repite su «presto lo veremos» y reconoce el cuidado que se toma su fiel funcionario. Encomienda la operación a Dios.

En nota fechada a primero de febrero, el secretario indica que se hace cargo de las dudas del soberano por no haber «platicado» con aquella gente. Tiene tanta fe en su obrar como en su hablar. A través de este billete, sabemos que se trata de gente «honrada y llana» que ha visto la transmutación no «una, sino tres o quatro vezes». Desea que Dios saque a luz el negocio e insiste en que el monarca podría holgarse viendo cuanto hacen. Procurarán acortar el proceso al máximo. «Mi buena sperança grandísima es, y dígolo así para dar alguna a Vuestra Majestad, dado que hasta el fin no se puede hombre acabar de asegurar.»

El rey se permite contestar en estos términos: «En verdad que aunque yo soy incrédulo destas cosas, que désta no lo estoy

tanto, aunque no es malo serlo, porque si no saliese, no se sintiese tanto...» Muy significativo es este texto para esclarecer la índole dubitativa de Felipe II, sus temores, sus precauciones, su actitud concesiva. Dirá, con todo, que, en aquel caso, tanto por el cuidado de la obra como de las personas que a ella se dedican no duda tanto: que halla muy bien lo de acortar el proceso y que al fin se habrá de ver en qué para todo ello.

En el billete de 9 de febrero señala el secretario algunas de las operaciones que centran su empeño para la obtención del oro. Dirá que están en la fase en que «todo parece negro», trabajan duro hasta altas horas de la noche e indica «siempre me ha dado en el ánimo, y agora haze lo mismo, que este negocio es sin duda cierto; plega a Dios que así sea, como yo lo deseo; que, siéndolo, el mayor negocio es que desde Adán acá ha subcedido». Se refiere a uno de los operarios con el expresivo término de «hermano», lo cual puede indicar que se trata de hombres de religión o quizá, cosa mucho más aventurada, que forman parte de alguna extraña fraternidad.

«Preguntaba yo anoche a uno de los hermanos si con buena diligencia se podrían hazer siete o ocho millones en un año; respondióme muy en santa paz que y aun veinte. Juzgue Vuestra Majestad lo que yo podría sentir desto. Cierto es cosa admirable ver de la manera que se procede. Y así, lo he ido poniendo por scripto de mi mano punto por punto, para que Vuestra Majestad lo vea, aunque no quieren que este scripto lo vea persona viviente, salvo Vuestra Majestad...»

El monarca, en sus notas marginales, va templando la confiada exaltación de su secretario: «Vos lo habéis trabaxado bien, y así espero todo buen suceso; aunque yo, como he visto algo desto y no salir después en cantidad, todavía estoy sospechoso.»

En otro billete, fechado el día 11, el secretario se extiende ya en consideraciones técnicas y desliza una expresión desiderativa que quizá delata ya sus inquietudes... «salga ello bien». Señala que trata y regala lo mejor que puede a los que intervienen en el importante asunto.

El tono cambia en el billete del 18. Pedro de Hoyo ha recuperado no sólo su confianza, sino que muestra su entusiasmo. «Bendito sea Dios. Este negocio va de bien en mejor: hase acabado de hazer en este punto la fundición de la segunda multiplicación del cobre, y ha respondido tan bien, que ha quedado convertido en oro todo el peso que se echó de plata, y lo que se echó de cobre, y aun, según buena computación, queda asimismo algo, aunque poco de lo del plomo. Vuestra Majestad sea cierto que yo he quedado tan alegre y contento, que no me cabe el corazón en el cuerpo. Faltan por hazer otras diligencias, y al cabo la prueba del aguafuerte para que se puedan batir escudos...»

Es posible que las operaciones dieran solamente alguna aleación pesada como el crisocalco. En carta del 20 de febrero dirá el secretario que el metal que procedía de la plata salía de buen color, pero que el del cobre no lo presentaba. Apunta el secretario que, para ver el resultado, sólo habrá que esperar unos días y se las compone para decir lo siguiente: «Y aunque bien fuese verdad (lo que no creo) que el cobre no fuese al propósito de este negocio, como vi por mis ojos lo de la plata, aquello bastaría para toda la sustancia que se pretende, por saberse hazer la plata, como he dicho a Vuestra Majestad; que todo será añadir más ingenios y gente.»

Felipe II comunicará a su secretario: «Muy bien ha sido consentirles que hagan lo que les pareciere, aunque a mí no me contentan estas mudanças; pero tanto más conviene no darles causa a que digan que no se acertó por no se hazer lo que les pareció...»[12].

Nada se sabe del término de la operación. Los ocho famosos billetes anotados sólo ponen al descubierto la índole de un monarca algo envarado y no menos apurado, la devoción de un secretario que posiblemente deseaba ofrecer buen metal al soberano, y unos misteriosos hermanos dirigidos por un hombre letrado que estaba en el secreto.

CRITICAS A LA ALQUIMIA Y DISCERNIMIENTO DE FILOSOFOS

Los escépticos

Algunos años antes de que Felipe II se dedicara a promover experiencias alquímicas, a pesar de sus dudas y reticencias, el gran médico Andrés de Laguna (1494-1560) le había dedicado su traducción del Dioscórides, en uno de cuyos comentarios se hallan estas aleccionadoras líneas: «Llaman mercurio al azogue los alquimistas y tienen por cosa muy resoluta que puede transformarse en cualquier metal, como apta y natural materia de todos. Empero de aquesto, se dan a cien mil diablos que, viéndole en potencia propincua de ser purísima plata, no le pueden jamás cuajar ni reducir a que obedezca al martillo, aunque gastan toda su hacienda en carbón y soplan toda su vida. Y, a la verdad, como Mercurio fue siempre un gran burlador, ansí el azogue les da el pago que ellos, por su vanidad, merecen; porque son ordinariamente hombres vanos y perniciosos a la república...»[13].

También el arcediano de Cuéllar, Juan Orozco y Covarrubias se halla entre cuantos critican el arte sagrado, pues en sus *Tres*

[12] Los textos de los billetes sobre las operaciones alquímicas inspeccionadas por Pedro de Hoyo se han tomado del citado opúsculo de Rodríguez Marín.

[13] Laguna, A.: *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos de Pedacio Dioscórides*. Salamanca, 1570. Ad. cap. 69, Lib. V.

libros de los emblemas morales y donde trata de las vanas pretensiones destaca la invencible obsesión, el empeño apasionado de los maestros del atanor: «Sucede a la letra lo que vemos en la pretensión de la alquimia, que jamás el que da en ella se desengaña, porque se persuade de que le faltó muy poco, y que de otra vez que se ponga a ello ha de salir, y al cabo, sin alcanzar lo que pretende, consume la hacienda, la salud y la vida.»

No debe confundirse la obra del anterior con los *Emblemas morales* de Sebastián de Covarrubias y Orozco, autor que bien pudiera estudiarse en el próximo capítulo por haber aparecido su obra en el 1610, pero la incluimos aquí por comodidad y para establecer, además, la oportuna distinción.

Puede apreciarse en la obra del autor del *Tesoro de la lengua castellana* una persistencia de temas alquímicos. En el emblema 79 de la primera centuria asimila el Sol a la contemplación superior. En el 9 de la segunda centuria, la enseñanza apostólica inspirada por el Espíritu Santo se relaciòna con el caduceo de Mercurio. En otro emblema, la memoria corresponderá al matraz; más adelante el hermafrodita aludirá a «cosas prodigiosas de la naturaleza». Pero aparte esas coincidencias con algunos símbolos alquímicos, la crítica de los adeptos aparece en el emblema 86 de la primera centuria.

El alquimista vela noche y día
Obreuando del cielo el mouimiento
Y con especial Filosophia
Va dando a su hornaça fuego lento
Hasta hazer la metamorfolia
De Mercurio, en el Sol, por uno, ciento
Promete, passa día, mes y año
Ytandem, viene a ser burla y engaño.

En la explicación correspondiente aduce lo siguiente: «los embeleços de los alquimistas a todos son notorios, los quales engañan facilmente al necio cudicioso, que le prometen conuertir en oro ó en plata vno de los otros baxos metales. Persuadiéndoles a que estando los planetas en ciertos aspectos y concurriendo las estrellas fijas, le será fácil cumplir lo que prometen; prouando primero la piedra philosophal que dizen ser lo esencial de su arte. Y tienen términos propios y extraordinarios que ellos solo entienden y quando barruntan que los han entendido, anochecen y no amanecen. La figura es una ornaça con sus alambiques. Y la letra es de Ovidio, lib. 9 Metamorfoseos / *Natura potentior.* Porque en las entrañas de la tierra cria ella con las influencias celestes, lo que ellos pretenden imitar, y nunca salen con ello [14].

[14] Orozco y Cobarrubias, J.: *Tratado de los emblemas morales*, Segovia, 1589. Covarrubias y Orozco, S.: *Emblemas morales*, Madrid, 1610, pág. 86 v.

El «Toque de alquimia» de Estanhimst

Al margen de las críticas que iban apareciendo contra la alquimia, merece destacarse una posición —no demasiado definida— que se propone enjuiciar la verdad del arte hermético y ofrecer criterios seguros respecto al mismo y acerca del que lo practica. Posiblemente uno de los testimonios más interesantes a este respecto se halle en la obra *Toque de alquimia,* de un tal Ricardo Estanhimst, dedicada a Felipe II y fechada en San Lorenzo el Real en 1593. En ella se pretende ofrecer criterios seguros para distinguir a los verdaderos maestros de los sofistas engañadores [15].

En el primer capítulo indica el autor que por deseo del monarca había llevado a cabo ciertas «curiosidades que se contienen en aquella parte de la philosophia natural que se dize Chimica» y le parecía conveniente «hazer más amplia demostración de su zelo y afición» al soberano presentando aquel breve tratado en el que se «tocan los verdaderos effetos» del arte. Así como el oro se prueba con el «toque de la piedra», de modo semejante se podrán diferenciar con aquel opúsculo los buenos y sabios filósofos de los falsos y engañadores «de los quales hay gran numero en esta nuestra Era».

Sostiene que la alquimia fue siempre arte noble, protegida de reyes y príncipes poderosos «y entre otros halló dos de los antecesores de V. M. muy aficionados a esta secreta sciencia: Philipe, Duque de Borgoña y Roberto, Rey de Nápoles». Aporta la especie de que el de Borgoña alcanzó la perfección en el magisterio y que por ello fue muy rico en dinero y joyas, todo lo cual sumado a su prudencia y valor, le convirtió en uno de los personajes más estimados y temidos.

Estanhimst se refiere a la creación de la orden del Toisón y la relaciona con la alquimia [16]. «Algunos son de opinión y no sin alguna probabilidad que instituyó la orden del Tusón por el bien afortunado suceso que tuuo en alcanzar la perfección deste arte y hay autores graues de opinión que la fábula poética del Vellocino dorado no fue otra cosa sino que esta secreta sciencia estaua escripta muy a la clara y sin alguna figura oscura en un libro que estaua enquadernado con un cuero de carnero y que Jasón curioso del arte trató amores con Medea, la cual hurtó el libro a su padre y lo dio a su enamorado con que Jasón alcanzó gran riqueza» [17].

Indica también que Felipe III el Bueno, duque de Borgoña, es

---

[15] ESTANHIMST, R.: *Toque de alchimia.* Ms. 1593 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

[16] Para la historia de la Orden del Toisón:

REINFENGERG: *His. de la Toison d'or.* Bruxeles, 1830.

HARDING: *La Toison d'or.* Bruxeles, 1935.

HOMMEL: *Histoire du Noble Ordre de la Toison d'or.* Bruxeles, 1947.

Carlos V introdujo la Orden en España que había pasado a los Habsburgo por las bodas de Maximiliano con María de Borgoña, heredera de Carlos el Temerario.

[17] ESTANHIMST, R.: *Op. cit.,* fol. 249 v.

cribió un «sabio y sustancial tratado del arte, en el cual confiesa hauer obtenido el señorío della». Aquella obra no se imprimió, pero Estanhimst pudo estudiar una copia, entre otros libros curiosos de la ciencia, propiedad de Ernesto, príncipe elector de Colonia. Todo lo cual permite suponer que el autor del tratadillo era hombre que se movía en ambientes encumbrados.

Por lo que respecta a Roberto de Nápoles, se destaca que fue discípulo del «muy famoso philosopho Raymundo Lullo, natural de Mallorca, como paresce por dineros tratados que Raymundo dedicó al mismo Rey».

El autor del opúsculo señala que, de modo semejante, desea de corazón que el soberano hallase un maestro, si no tan profundo como Raymundo, «pues en nuestra Era no se puede hallar», al menos sabio y curioso escudriñador «el qual apartasse algunas provechosas perlas de las sabias obras deste tan famoso autor y que emplease su talento en servicio de V. M. cuyo real zelo por todo el orbe se sabe» y que no es otro que mantener con todas sus riquezas y poderes a la cristiandad, «oprimir la infidelidad, defender la religión catholica, destruir los muy abominables lutheranos y caluenistas, pelear por Dios y contra el Diablo». Para que todo ello se logre —pensando quizá que atraería sobre él la atención como tal maestro— ofrece al monarca un medio para entender los verdaderos efectos del arte y apercibirse, si la ocasión se presentaba, de las prácticas de los engañadores. Declara Estanhimst que huye de toda prolijidad atendiendo a los «graues y continuos negocios» que ocupan la atención del soberano.

En el capítulo segundo, definirá Estanhimst la alquimia mediante conocidas etimologías e indicará que «el efecto cumplido que ésta promete y puede cumplir consiste en tres puntos; el primero en hazer medicinas solo para la salud humana, el segundo en medicinas que siruen solo para quitar y limpiar las enfermedades de los metales. El tercero y último en componer una medicina que sirva assí para curar las enfermedades humanas como las metálicas y aqueste es el más principal de los tres».

Quienes se aplican al primer efecto ponen todo su empeño y cuidado en destilaciones y extracciones de yerbas, gomas, piedras preciosas, minerales y otras sustancias para lograr salud y conservarla. Mediante tales procedimientos se logran resultados sorprendentes sanando «muchas enfermedades que por la vía ordinaria son incurables o casi imposible su cura, como la gota, la piedra, colica passión, consumpción, quartanas, la ydropesia, la lepra y el mal francés y otras muchas largas y contínuas enfermedades...».

Refiérese a los métodos espagíricos, sin mencionar esta palabra, y presenta la autoridad de Pietro Andrea Mattioli (1501-1577) de Siena, autor de un comentario a Dioscórides en idioma vernacu-

lar. Con todo, en el manuscrito que estudiamos se hace referencia a cierto *Libro de epístolas sobre asuntos medicinales,* editado en Lion en 1564, de donde se saca la afirmación de que ningún médico se puede ni debe estimar como perfecto ni siquiera por mediano «si no fuese práctico en la muy noble sciencia de la destilación». Y se hace especial hincapié en que muchas graves enfermedades no podrán sanarse si no se recurre a adecuadas extracciones de minerales.

Interrumpe el autor su exposición acerca de las medicinas alquímicas indicando que ya ha discurrido largo acerca del primer efecto de la alquimia en otros libros que había presentado al monarca.

El segundo efecto consiste en una medicina que cura de modo exclusivo los metales. Se indica que algunos autores sostienen que los cinco metales imperfectos —azogue, cobre, estaño, plomo y hierro— están «inficionados» en sus minas con algunas cualidades corruptas y que un metal difiere del otro no de otra manera, que un cuerpo sano de un enfermo, y «assí como aplicando una medicina a un cuerpo leproso, se purifica y sana evacuando el mal y suziedad que tenía, así mismo quando una medicina apta y propia se echa sobre un metal impuro».

Mediante este criterio, que Estanhimst tiene por probable, se saldría al paso de las críticas a la alquimia basadas en la imposibilidad de transmutar unas sustancias en otras. La alquimia no sería un arte transmutatorio, sino de purificación. No se mudarían unas especies de metales en otras, sino solamente se cambiarían sus cualidades, como ocurre con un cuerpo enfermo.

El autor no toma partido y deja el asunto para el debate de las escuelas. Sin embargo, estimamos que en esa particular concepción se advierte una especial «emergencia» de un contenido subyacente en las concepciones alquímicas que destaca un aspecto fundamental: la noción de alquimia como catarsis.

Dirá Estanhimst que, aparte estos puntos de vista acerca de la transmutación de sustancias o bien de simple cambio de cualidades, todos los «philosophos chímicos» coinciden en aceptar la conversión de los cinco metales imperfectos en plata u oro.

El discernidor de la verdadera alquimia se ocupa en la demostración de que hay alteraciones que dan a ciertas sustancias especiales condiciones. Refiere la posibilidad de «vitrificar» metales y alude a la transformación del oro «fijo y sólido» en un licor potable «el qual jamás se puede tornar a reduçir en oro, como se puede ver en dos suertes de oro potable que he presentado a V. M. y por su orden enseñado a fr. Francisco de Bonilla».

Refiere Estanhimst la relación que tuvo en Londres, en 1578, con un tal Garnet que le demostró cómo el cobre podía transformarse en plata finísima, «con esta manifiesta experiencia quedé convencido habiendo sido hasta entonces de opinión que era im-

posible lo que el arte prometía y cierto que esta evidente prueba fue el primer motivo por el qual me moví a poner y aplicar mi entendimiento y de emplear parte del tiempo en el estudio y práctica desta secreta sciencia».

Con todo, el tal Garnet según señala Estanhimst era un «perdido y un engañador», pues no sabía hacer la «medicina» sino que había hurtado una cantidad de ella a un viejo clérigo católico[18].

Otro de los «casos» que aporta el autor es el de cierto mercader llamado Vanguel que fue a Lieja en 1590 con el propósito de «conocerle y tratarle» el cual le dio un grano de peso de «cierto polvo roxo que echándole sobre una onça de azogue que estuviesse en fuego grande de carbones encendidos, en espacio de dos horas lo convirtió todo en oro purísimo y tan fino y bueno como podía ser...». El mercader había conseguido el polvo de un amigo suyo que lo había elaborado, pero del cual nada podía decir pues había jurado tenerlo secreto.

El capítulo cuarto, que cuenta solamente unas veinte líneas, se refiere a la gran medicina que cura enfermedades de hombres y metales. Se hace referencia a cuatro suertes de fuegos que deben atenderse para el buen curso de las operaciones. El llamado «elemental» se consigue con leña, carbón o parecidas materias combustibles; el «natural» es aquel que conserva a cada cosa en su propio ser; el tercero fuego recibe el curioso nombre de «contra natura» el cual es violento por destruir la naturaleza; el cuarto es «una mixtura de fuego natural y contra natura».

La medicina hecha con fuego contra natura o fuego compuesto, y que se aplica preferentemente a los metales, es ponzoña para el cuerpo humano «por razón del fuego contra natura con que está mesclada». Las oportunas correcciones la convierten en *aurum alchimicum* «habiéndose antes de llamar alcuinicum tomando la apelación de un philosopho antiguo llamado Alcuimus que fue el primer inventor deste género de medicina».

No se extiende en más razones el bueno de Estanhimst puesto que, según afirma, ha discurrido acerca de aquella materia largamente en un tratado compuesto en latín y titulado en castellano *Apología del arte chimica.*

El capítulo quinto presenta las «señales» o criterios que permiten distinguir al verdadero filósofo del «sofístico burlador». Estanhimst advierte a los príncipes y soberanos a los que pueden presentarse artífices que huyan de dos extremos, a saber, la excesiva credulidad o la absoluta desconfianza. «Los que son en extremo crédulos echan mano de cualquier remendón que sabe charlar del arte, no ponderando los fundamentos sobre que obra y assí pier-

---

[18] En algunos detalles disiento de la transcripción parcial que hiciera LUANCO del texto. ¿Acaso utilizó otro manuscrito?... ¿Tomó solamente algunas notas y carecía del documento al redactar su trabajo?...

den tiempo y dinero y a la fin se hallan burlados.» Los incrédulos que consideran imposible hacer tales cosas, cual el arte las promete, puede ser que se libren de los engaños de los burladores, pero también es posible que alguna vez «menosprecien las verdaderas experiencias de los filósofos sinceros y bien intencionados, cuya oferta si se hubiera aceptado, pudiera ser que hallaran el provecho que se les prometía». Señala el autor que con incredulidades no se hubieran descubierto las Américas.

Hay que hallar una senda media entre dichos extremos. Ante todo se habrá de considerar la vida del filósofo «porque si es dado a vicios, poca esperanza se puede tener del buen suceso de sus obras». Pero esta señal no es infalible, pues malos y viciosos hombres llegan también a alcanzar la posesión de la joya filosófica. Con frecuencia los perversos son más ricos que los buenos y virtuosos. Con todo, puesto que semejante «señorío» es un don especial de Dios, es más aparente el resultado cuando un filósofo cristiano se da al servicio divino, pues prospera más que un hombre vicioso. Por esto es aconsejable que se atienda a las virtudes del maestro.

Deberán también tenerse en cuenta los conocimientos que el sujeto tenga acerca de la filosofía, pues «si no la sabe y entiende muy bien» será dinero perdido lo que con él se gastase.

Si el filósofo pide para elaborar las medicinas segunda y tercera materiales que valgan mucho dinero, se puede asegurar o que pretende engañar o bien que su ciencia es menguada. Debe tenerse en cuenta que con muy poca costa se pueden lograr. La primera medicina, para sanar la salud humana, es un poco más costosa. El secreto del magisterio es mucho saber y poco dinero y no poco saber y mucho dinero.

Se habrá de observar, en las operaciones de las referidas segunda y tercera medicinas, si el filósofo obra con yerbas o con vino vulgar o ciertos vegetales o si pide materiales que sólo con gran dificultad se consiguen o bien se hallan en pocos lugares del mundo, En este último caso, es indicio probable de que es ignorante o bien que quiere engañar. «Porque ciertamente puedo affirmar y asegurar a V. M. que el subjeto verdadero sobre que todo buen philosopho ha fundado su obra se halla en toda parte, y no es de mucho valor y aunque Raymundo Llull y otros llaman a la materia con que obran vino y agua ardiente, con todo no se entiende el vino ni agua ardiente común, sino otra más cercana y connatural a los metales que llaman ellos nuestro vino roxo y vino blanco.» Y es tal por el tártaro rojo o blanco que contiene y quienquiera que trabajare en esta práctica sin conocer perfectamente este vino y tártaro jamás podrá alcanzar el deseado efecto.

El capítulo sexto del tratado insiste en los criterios que permitirán conocer si aquél que promete tener las medicinas «hechas y acabadas» es filósofo verdadero y sincero o algún burlador.

Ante todo, cuando uno ofrece la medicina, deberá, perdírsele una parte y hacer prueba en su ausencia sin que pueda intervenir en las operaciones o bien, en el caso de que estuviese presente, se deberá impedir que toque nada de cuanto se emplee en la prueba. Los que se nieguen a ello dan pie a presumir que esconden falsedad en su proceder y que no poseen lo que ofrecen.

Indicará Estanhimst que algunos de los burladores poseen crisoles u otros vasos de fundir «con dos suelos, el primero muy delgado con un agujero muy pequeño por el qual echan limaduras de oro con que hinchen lo hueco que hay entre el un suelo y el otro, y atapándolo con cera, de suerte que quando vienen a hazer la profección, consienten que qualquiera otra persona eche en su vaso la cantidad de azogue que dicen ser necessaria y poniendo el vasso en el fuego menean el azogue y su medicina falsa con alguna vara de hierro o algún tal instrumento de modo que tenga fuerça para quebrar el primer suelo del vaso y el azogue con la calor del fuego, se evapora y consume en humo y las limaduras de oro que están en el fondo y segundo suelo, se funden de tal manera que los sircunstantes por mucho que miren son engañados pensando que alguna parte se convirtió en oro y que la medicina falsa es verdadera.» [19].

El autor nos pondrá al corriente de los diversos procedimientos que el malicioso ingenio de los burladores ponía en juego: la daga o vara en cuyo interior había polvos de oro que tenían un agujero tapado con cera y que, al mover el azogue puesto al fuego y derretirse la cera, dejaban caer el oro en polvo en la masa.

Estos trucos que hallamos en la obra de Estanhimst se convertirán en *topica* de las obras que aparecerán contra la alquimia como el *Hippocrates chemicus* de Otto Tackenius, de 1666.

Estanhimst aconseja al que «quisiere hazer perfecta prueba» que tenga, vasos, carbón y todos los instrumentos y materiales «... y que el que ofresce la medicina no se allegue a ninguna de estas cosas, y si no quiere passar por esto, es cossa segura que hay maldad y engaño en su intinción y proceder».

Conviene advertir también que los burladores «usan algunas vezes supersticiones y palabras mágicas y con esto no se siguiendo la fuerza de naturaleza, sino el ayuda del Diablo, burlan a los que están presentes con fantasías mágicas, y assi las más vezes estos mágicos no quieren que esten presentes quando hazen alguna prueba personas devotas». Además —y ello es nota llevada y traída por cuantos dirigen sus armas contra la alquimia— «generalmente son probrísimos». Si el tal es pobre, será sin duda engañador, pues si tuviese el «magisterio cumplido» no se preocupara tanto de hacer a otros ricos y no enriquecerse a costa de los otros.

Termina Estanhimst su tratadito insistiendo en que se atienda

[19] ESTANHIMST, R.: *Op. cit.*, fol. 255 r.

al modo de vida del filósofo, pues si fuere dado a vicios será mala señal y al contrario «si su intinción es santa y buena las obras darán testimonio de su çincero y justo proçeder y conforme deue ser estimado y honrado de reyes y príncipes, como de otra manera, si es algún embusterio deue ser muy bien castigado».

Francisco de Peña, glosador de Eymerich

El teólogo y gran canonista Francisco de Peña (1540-1612) fue enviado por Felipe II a Roma como auditor de la Santa Rota —el tribunal eclesiástico donde se resolvían apelaciones de todo el mundo católico— en representación de la corona de Aragón. Sabido es el especial interés que mostraba el monarca católico en colocar a eclesiásticos españoles en lugares de responsabilidad cerca del Sumo Pontífice. Pero fue Peña uno de esos hombres que fuera de su tierra son más papistas que el papa. Se convirtió pronto en una *mens romana*. Pío V pudo percartarse de las cualidades del teólogo español al que nombró miembro destacado de la comisión de canonistas de la curia romana. Incluso llegó a decano de la Rota en 1604.

Por aquel entonces se estaba reorzanizando la inquisición romana como institución centralizada en la que debían superarse las diversidades locales de los distintos reinos y provincias. El movimiento unificador se inició con la bula de Pablo III *Licet ab initio* de 1542, que debía culminar en el pontificado de Sixto V que hizo del Santo Oficio una congregación universal, *universa Inquisitionis congregatio*[20].

Para lograr una plena unidad de criterio, era conveniente formar a los inquisidores adecuadamente y proveerles de un medio que permitiera orientar su actividad en consonancia con el criterio universal establecido desde Roma. Existía una obra que gozaba de reconocido prestigio: el *Directorium* de Nicolás Eymerich. La obra había sido impresa en Barcelona en 1503 y Peña consideró que podía constituir el arma común y base de consejo para los inquisidores. El canonista recibió el encargo de editar y comentar el texto de Eymerich. Para ello acude a los manuscritos de los siglos XIV y XV sin prestar demasiada atención a la edición barcelonesa[21]. El canonista aragonés, hombre escrupuloso, pone al descubierto algunas inexactitudes e incluso contradicciones de Eymerich, lima y redondea oportunamente para esclarecer dónde se halla herejía o peligro de ella y poder desarraigarla oportunamente. Su labor queda plenamente manifiesta en las ediciones romanas de la obra de Eymerich enriquecidas con oportunas glosas.

---

[20] MOURRET, F.: *Hist. Gen. de l'Egl. La Renaissance et la Reforme*. París, 1914, pág. 464.
[21] *Vid.* Intr. de Louis SALA-MOLINS a *Le Manuel des Inquisiteurs*, de EYMERICH-PEÑA. París-La Haya, 1973.

Interesa aquí subrayar el criterio que los canonistas romanos sustentaban acerca de la alquimia en el siglo XVI, lo cual queda perfectamente definido en la glosa que Francisco de Peña dedica a los alquimistas.

«¿Qué decir de los alquimistas? A nadie ha de asombrar el juicio que emite acerca de ellos Eymerich. Los numerosos ejemplos que pueden aducirse de pacto contra terceros o colusión que se producen entre herejía, invocación de demonios y alquimia son ciertamente numerosos para detenerse en ellos. Bastará recordar el caso de Arnaldo de Vilanova que se sabe ciertamente que era alquimista, y que a pesar de ser excelente médico, fue gran herético y demonólatra.

No se me escapa que suscribir el juicio que Eymerich dirige a los alquimistas ha de levantar sonadas y amargas censuras. Pero todo ello será infundado, puesto que nos sobran argumentos para probar que los alquimistas son impostores. No faltan autores que sin temor a contradecirse defienden la alquimia. Pero es posición mucho más prudente y cauta abrazar la opinión de los que la consideran cosa inútil y aún más, algo nefasto para la comunidad. Sea lo que fuere, en tanto no se llegue a una plena averiguación si es o no posible producir, mediante el arte de la alquimia, oro, plata o piedras preciosas —cosa que al fin de cuentas poco ha de interesar al inquisidor— se habrá de atender de modo muy especial a la condición de aquéllos que practiquen alquimia. El inquisidor se mostrará más condescendiente respecto al alquimista que aparece como hombre afortunado que respecto al pobre. Un rico es raro que se arruine totalmente dedicándose a la alquimia y por ello es difícil que llegue a invocar al diablo en caso de fracasar en su empeño, dado que esto último es cosa cierta. No se podría decir otro tanto del alquimista pobre...» [22].

Es curoso observar cómo se relaciona, de modo inevitable, la alquimia con la pobreza. El inquisidor habrá de ser precavido y riguroso cuando se halle ante el alquimista pobre. ¿Se trata de el eco de la antigua relación entre los pobres evangélicos y la alquimia como magia mística...? ¿Acaso en la alquimia se espejan ocultos movimientos del inconsciente relacionados con núcleos significativos que equivalen a riqueza y pobreza...?

Conviene advertir, con todo, que Francisco de Peña representa una posición extrema en relación a la alquimia. En términos generales, debe tenerse en cuenta que la Iglesia no condenó la alquimia. Según la *Enziclopedia Cattolica* en el Concilio de Trento se estableció que la alquimia era lícita si no intervenía en el fraude de ofrecer oro falso [23]. Esta es la posición que había adoptado Santo

---

[22] EYMERICH, N.: *Directorium inquisitorum*. Venetiae, MDCVII. En el lugar indicado anteriormente.

[23] *Enziclopedia Cattolica*. Roma, 1948. Art. Alchimia. No he podido hallar extremo semejante en los índices de los cánones y decretos del Concilio de Trento.

Tomás: «...*si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere*»[24].

El jesuita Benito Perer

El apellido latinizado de *Pereius* ha conocido la más diversas versiones al traducirse a distintos idiomas: Pereio, Perera, Pereio para Menéndez y Pelayo, Pereiro para Solana, Pereyra o Pereira para Thorndike que, en general, prefiere referirse a él utilizando el Pereius que aparece en sus obras.

Perer o Perera nació en Ruzafa, arrabal de Valencia, en 1535 y murió en Roma en 1610. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1552 y marchó luego a Roma donde sobresalió por sus conocimientos teológico-filosóficos y su amplia formación en lenguas sabias. Desempeñó la cátedra de Sagrada Escritura en el Colegio Romano[25].

Como hombre del Renacimiento y por su amplísima cultura —Marcial Solana se refiere a su trabajo «colosal», a sus conocimientos «abrumadores»— hubo de prestar atención a las cuestiones y magia y alquimia. Acerca de la primera no puede abrigar duda ningún hombre docto, «*nullo modo viris doctis dubitandum est*». Más problemática cuestión plantea la alquimia, a la que dedica extenso capítulo.

Perera no repara en declarar que la magia natural es la parte más noble, aunque más oculta y abtrusa de los conocimientos naturales. Pero ocurre que, cuando un hombre perverso o ignorante adquiere conocimientos sobre materias semejantes, lo debe a la ayuda de los demonios y otro tanto podría decirse de los manejos de los alquimistas. Al contrario, aquellos hombres de sutil ingenio que se han ocupado con mucha diligencia en efectuar profundas observaciones durante mucho tiempo, pueden acceder al conocimiento de los secretos de la magia natural. Como era de suponer, no sigue a ciertos autores de la época que todo lo reducían y explicaban por causas naturales... La acción del demonio debe darse por supuesta en muchos casos.

Por lo que concierne a la alquimia, señala el jesuita valenciano que muy notables autoridades han aceptado la posibilidad de la transmutación metálica. En semejante terreno es difícil pronunciarse desde un punto de vista filosófico. Muchos fenómenos notables y de admirables efectos pueden producirse artificialmente y no parece imposible lograr cambios sorprendetes en la naturaleza de las cosas.

---

[24] SANTO TOMÁS: *Summa Theologica.* 2.ª-2ae. LXXVII, 2-1. Santo Tomás al que se le atribuyen varios apócrifos alquímicos se muestra buen conocedor de los procedimientos del arte hermético en *In II Sent*, d. 7, III, vol. V.

[25] SOLANA, M.: *Historia de la Filosofía española. Epoca del Renacimiento.* Madrid, 1941. III. III sec., cap. III. En el amplio estudio que dedica el autor no hemos encontrado referencia a la obra *De magia.*

Si discreta es la posición de Perera en el terreno de los hechos, no lo es menos en el terreno de la moral. La actividad de los alquimistas es particularmente peligroso. Pueden incurrir fácilmente en desesperación al no conseguir sus propósitos. Entonces sus artes pueden conducirlos no sólo a la pobreza, sino al mal. Muchos de los que no han conseguido éxito en sus operaciones se dedican a la confección de medicinas de perniciosos efectos [26].

LEONARDO FIORAVANTI

Un curioso médico

Fue el boloñés Leonardo Fioravanti (1551-1588) un médico que alcanzó gran predicamento entre los nobles españoles afincados en Italia. Vivió en Nápoles algún tiempo y su casa fue lugar de reunión de los alquimistas de todas las naciones. Se vio especialmente favorecido por el virrey don Pedro de Toledo. Hacia 1576 se halla en España donde se relacionó con personajes de la más diversa condición, siempre interesados en cuestiones maravillosas. Dirá que pronto alcanzó en Barcelona, Pamplona y otros lugares fama de gran médico, nigromante, santo y alquimista. Como podremos apreciar más adelante, su aureola de santidad no se hallaba demasiado justificada.

Fioravanti dedicará a Felipe II su obra *Della Física,* conjunto de textos escritos medio en castellano medio en italiano, con el particular detalle de que cuando redacta en un idioma, emplea buen número de vocablos del otro.

El capítulo IV de aquel texto se dedica a la alquimia, y aprovecha la ocasión para descubrir a un grupo de amigos aficionados al hermetismo. Se trata de Angelo Santini, cirujano y alquimista al servicio del monarca; el barbero César, el señor Juan Fernández y el licenciado Agustín rogándoles sean buenos amigos y que se reúnan una vez a la semana para tratar de cuestiones tales como el arte de curar y la alquimia, estudiando el modo de obtener el «olio filosoforum» la piedra filosofal, la quintaesencia «y otras muchas cosas».

Señalará también en su obra el médico boloñés que cuantos escriben libros deben esforzarse en decir la verdad, por ser virtud de gran fuerza que difunde la luz y sanamente esclarece lo oscuro, todo lo cual es particularmente importante cuando se tratan cosas relativas a la salud.

Y puesto a decir verdades, el boloñés señala que cometió una falta muy grande en la corte del «Catolico Rei Felipe en Ispagna»

[26] THORNDIKE, L.: *History of magic and experimental science.* New York and London, 1966. VI, págs. 409 y sigs.

donde cierto canciller le prestó un escrito con cierta fórmula para conseguir la piedra filosofal y él se «alzó con ello» hurtándoselo.

Hasta aquí la falta. Viene ahora la reparación: Quiere que el secreto de la piedra filosofal se difunda gracias a sus escritos para que muchos puedan conseguir oro, a condición de que cuantos lo logren entregen la décima parte al señor Lorenzo Granita, indicando que vivía en Madrid, cerca del «Carmeno», hombre que operaba las mayores maravillas del mundo. «Y esto lo quiero dir claro porque cuando los correos le lleuaran su parte dell'obra que se hará en diuersas partes, lo puedan hallar luego y ansi con esta condición lo escritto en este lugar» [27].

Muy ingenuo parece en este último pasaje quien debía de conocer mejor, incluso por propia experiencia, los egoísmos y avideces del corazón humano. Con todo, no debe extrañarnos demasiado que un sujeto tan peculiar, emplease ciertos procedimientos para llamar la atención sobre sí. Pudo ser en él peculiar inclinación. Atiéndase sino al socorrido procedimiento que empleó para dar noticia de sus compañeros cirujanos y barberos que habían de congregarse en tertulia o cofradía según sus indicaciones.

¿Cuál era la misteriosa fórmula que Fioravanti ofrecía a la grey alquímica para reparar su falta y enriquecer al señor Granita...?

Parece ser que su «procedimiento» arrancaba de las veintiocho octavas del valenciano Luis Centelles. Entramos aquí posiblemente en el terreno de quienes pudieran utilizar los tópicos de la alquimia para ejercitar sus empeños poéticos. El arte de Hermes les ofrecía unas posibilidades de «circulación», aunque fuese dentro de un círculo restringido, lo cual aseguraba, hasta cierto punto, la pervivencia de alguna que otra composición e incluso algún pellizco de notoriedad para su autor.

Pero quizá haya algo más. En el caso concreto de las octavas de Centelles, se aporta un cántico rendido a las excelencias de la «dama que mora en el cielo» y ello se presta a reflexión [28]. Dejando aparte la persistencia de ciertas tradiciones de Occidente que ligan el culto a la dama con la iluminación superior y la adquisición de grandes poderes, debe recordarse también el afán de ciertos franciscanos y lulistas por exaltar la Inmaculada Concepción, tendencia a la que con tanta energía se opuso el dominico Eymerich tildándola de «grande herejía» [29].

Sin embargo, la imagen de la Dama celestial no es sólo tradición. Un jungiano se referiría a ciertas proyecciones del arquetipo *anima* que podrían rastrearse en documentos difícilmente relacionables entre sí. Debe tenerse en cuenta que ya entre los *nasib* beduinos

---

[27] LUANCO, R.: *La alquimia en España*. Barcelona, 1889, I, pág. 184.

[28] LUANCO aporta las veintiocho octavas de CENTELLES en la obra citada y en el tomo primero, a partir de la página 100.

[29] AVINYÓ, J.: *Historia del Lulisme*. Barcelona, 1925.

aparece la Dama celestial que, a veces, comparan con un ser celestial y etéreo, de la naturaleza de los *djinns* o espíritus, «a la que posiblemente un asceta adoraría si las columbrase a lo lejos...» A veces, aparece como algo pagano que pone en peligro la fe del buen musulmán. La Dama muéstrase como Sol e incluso muestra mayor trascendencia cuando se dice que se oculta tras el astro como si fuese su velo... Para llegar a la dama, el enamorado ha de conocer la oscuridad o *nigredo* de la separación [30].

Temas e imágenes semejantes no han pasado inadvertidos a los estudiosos de las composiciones trovadorescas. Los poetas provenzales habían ensalzado también, utilizando fermentos árabes, las virtudes de la Dama, cual si se tratase de la piedra filosofal. Aunque no podemos aquí extendernos en semejantes analogías, ni parece razonable referirse a influencias ininterrumpidas a lo largo de los tiempos, es difícil resistir la tentación de recordar ciertas expresiones de los trovadores como aquellas de Guillermo de Poitiers donde se apunta que «cien años vivirá quien logre el gozo de su amor...» o bien cuando dice: «Si puedo conseguirla, llevaré dulce frescor a mi corazón y de tal modo renovaré mi cuerpo, que no envejecerá». Bernart de Ventadour llegará a despreciar todo el oro y la plata si su Dama aprecia la bondad de sus efectos, entre cuantos sin fe a ella aspiran [31].

El valenciano Centelles, a pesar de que se preocupa más de las operaciones alquímicas que de los transportes místicos, no por ello deja de utilizar significativas imágenes.

> «No entiendas que es obra de algún animal
> ni menos es planta que nace en el suelo
> mas es una dama que vive en el cielo
> de allí nos la baxan esta obra real
> y para nosotros es tan natural
> que nuestros cuerpos con ella curamos
> y los imperfectos perfectos tornamos
> de todos secretos el más principal» [32]

En las octavas de Centelles la dama no solo es una entidad remota, sino realidad próxima, manejable, «preparada por nuestro artifiçio». Muy pronto se identifica con el aspecto femenino de la materia que, gracias al matrimonio «con la otra cossa» engendrará «el hijo más noble y más singular», aquél que sobrepasará en nobleza a sus padres.

Se referirá a los cambios de forma que descubren el enigma de la muerte y de la vida a través de los estados que se producen en el seno de la materia. La destilación reproducirá el proceso por

---

[30] VADET, J. C.: *L'esprit courtois en Orient.* París, 1968, págs. 43 y sigs.
[31] APPEL, C.: *Provenzalische Chrestomathie.* Leipzig, 1912, núm. 11.
JEANROY, A.: *Anthologie des troubadours.* París, 1927.
[32] LUANCO, R.: *Op. cit.*, pág. 101.

el que el alma abandona el cuerpo, al cual retornará luego por «imbiuiçion»

10. «Un mismo camino te digo que es
aquello que vida y muerte llamaron
y aqueste es el paso do muchos erraron
que vuelue tu obra del cabo a los pies
y si tú no atiendes a otro interés
sabrás que continuo has de reiterar
el alma en el cuerpo que se ha de fixar
assí como hiçistes la primera vez.»

... ...

18. «Después que ya el cuerpo hubiese cobrado
el Alma perfecta por la imbibiçión
terna, çierta forma de resurrection
como la tiene el ques glorificado
que goça los dones de que es ya dotado
con agilidad y mucha viueça
assi tendrá éste con su subtileça
sobre de aquello de que fue engendrado.»

Hay ciertamente en todos estos documentos un fondo peculiar, enigmático, lleno de alusiones y sugerencias respecto a los modos de purificación de la materia en los que se espeja el superior destino de toda criatura; pero, al margen de estos superiores aspectos, existieron también los simples *topica,* los lugares comunes que en diversas composiciones de la época, más o menos inspiradas, más o menos extensas, se ofrecían como recorrido sumario de los pasos o momentos del proceso alquímico o de las operaciones del mismo y que en aquellos tiempos nada tenían de secreto ni velado. Muy al contrario, eran cosa de plaza, taberna, botica y barbería.

LUIS DE CENTELLES

Un adepto a la filosofía oculta

Muy poco se sabe de este alquimista valenciano que vivió a mediados del siglo XVI. Sin embargo, existe la copia de una carta de Centelles que, gracias a ese instinto de coleccionar fórmulas que ha caracterizado a buen número de aficionados al arte sagrado, se incluyó en una serie de recetas y procedimientos que acompañan incluso unas cuentas relativas al Concejo de Olmillos fechadas en 1559 y 1560[33].

[33] LUANCO, R.: *Op. cit.,* I, pág. 85

La carta de Centelles, dirigida desde Valencia a un tal doctor Manreza o Manresa, viene a excusar a un discípulo del tal, llamado Baltasar de Zamora, de que hubiese mudado de ideas. Por lo visto, el doctor, al recibir carta del infiel anunciándole sus cambios de parecer, le contestó motejándole de «hombre de flaco juicio» y Centelles acude a justificarle e intenta que en ello luzca la verdad explicando, de pasada, cuál sea el adecuado procedimiento alquímico.

Centelles refiere que Baltasar de Zamora se presentó en su casa acudiendo a él en nombre de la oculta filosofía. Lo cual es un indicio preciso para apreciar cuán fácilmente se ponían en contacto personas desconocidas que, sin embargo, compartían las mismas aficiones.

El valenciano explicará lo que sigue: «Y como en esta tierra no me tengan por tal (es decir, por oculto filósofo) ni yo me conozco digno de tal nombre, pensé que se había equivocado en el nombre o en la persona; pero, en fin, tratándonos, aunque yo no fuese en el todo quien él buscaba, en fin me conosció y holgó de haberme conoscido y yo le conoscí por hombre que deseaba topar con el camino de la verdad y apartarse de la opinión de los muchos de donde ha suscedido que paresciéndole bien algunos avisos que yo le dí, así en desengaño de los errores que hasta aquí ha tenido, como en encaminarle en el conoscimiento desta primera materia metalorum que tanto es deseada, teniéndolo por bueno y siendo el bien de sí comunicable, paresçiole por lo mucho que a v.m. deue darle parte dello...»

Sin excesiva modestia, dirá Centellas que con «dos» palabras que le dijo tuvo don Baltasar la impresión de pasar de las tinieblas a la luz y, quizá por poco tacto, se permite decir lo siguiente: «...Y yo no puedo sin marauillarme que, conosçiendose él por discípulo de v. m. tan presto haya, según me ha dicho, aborrescido su doctrina y opinión en esta parte digo, porque no dexa en alguna manera poner manzanilla en el juizio de v.m., pues hizo election de discípulo que tan pronto se dexo vencer...»

El valenciano pide perdón por el mal sabor que pueda tener lo que dice, aunque son jarabes que, al purgar, sacarán el mal y el error. Acto seguido, Centelles dirá que por materia prima no debe entenderse la universal de que tratan los aristotélicos, ya que ello contraría toda la filosofía que les ocupa, dado que aquélla no es corruptible y, por tanto, no puede dar lugar al conveniente proceso.

Otro de los errores que delata Centelles es el de considerar que a piedra filosofal pueda obtenerse de cualquier sustancia de la que pueda extraerse el húmedo radical.

El documento es un centón de fragmentos sacados de diversas obras. Se ha manejado el libro cuarto de los *Meteoros* de Aristóte-

les, el *Rosario de los filósofos*, el *Testamento* y el *Codicilo* lulianos, el *Secretis secretorum*, etc.

Sea el Sol fermento, como declara Aristóteles, y si en algún lugar deja éste apuntado que no es posible la transmutación de los metales, se refiere, según el sentir de nuestro valenciano, a la materia de todos los metales en general. Lo mismo debe entenderse del texto de Santo Tomás donde se sostiene que la cualidad áurea no puede convertirse en argéntea ni viceversa. Si estas cualidades no se entienden en el plano de lo genérico y aparecen como algo sujeto a corrupción, entonces sí pueden transmutarse... ¡Qué esperanzador optimismo el de admitir que, para llegar a la perfección, deba producirse la corrupción...!

La epístola de Centelles, amasijo de citas y latinajos, es una muestra de las colecciones de retazos que, en la mayoría de los casos, con introducciones más o menos ingeniosas, se ofrecían a la avidez de quienes se interesaban por aquellos asuntos. Por lo visto, aquel texto circuló bastante. El copista señala que lo recibió de un tal Francisco Ortiz, cura de san Pedro de Sailizes de Burgos y, además, que el doctor Manresa se hallaba en Murcia...

Es curioso observar la relación de distintos lugares que aparecen asociados al recorrido de las coplas y carta del bueno de Centelles, a pesar de lo poco que ofrecían.

Centelles no quiere enfadar a su destinatario con sus transcripciones, señalando que si logra ser bien entendido no ha dicho poco; que aunque aquello parezca «teórica» lo más es práctica, que ha roído tantas «autoridades», que se le han gastado muelas y dientes... ¿Acaso su práctica se reducía a masticar autoridades? Eso parece. Asegura al doctor que, por ser más joven, tendrá mejor dentadura y podrá «esmenuzallas» sacando de ello no poco provecho. Este desmenuzamiento es harto significativo puesto que indica no sólo una función del tratamiento de los metales, sino un *leit motiv* que esclarece, en la historia de la alquimia, la génesis de numerosos textos.

Volviendo a la epístola, indicaremos que Centelles promete seguir aleccionando sobre el arte «quando sepa que mis cartas le son agradables y desto puede ser muy cierto que antes faltara tiempo que materia.» Se fecha en Valencia a 13 de septiembre de 1552.

IX

LA ALQUIMIA EN EL SIGLO XVII

ALVARO ALONSO BARBA

Un gran metalúrgico español

Nació Alvaro Alonso Barba en la villa de Lepe, en tierra de Andalucía, el 15 de noviembre de 1569. Cursó estudios eclesiásticos y marchó a las Indias a ejercer su ministerio. En 1615 se halla en Tihuanaco; más adelante le encontramos en San Cristóbal de la provincia de Lipes y finalmente se afinca en el Potosí.

Alonso Barba regresó, ya entrado en años, a España y se dedicó a estudiar las minas de Riotinto. Inspeccionó cuidadosamente el estado de las antiguas explotaciones romanas de Villa de Valverde, en la provincia de Huelva. Resultado de sus trabajos fue una obra, hoy perdida, titulada *Relación de Río Tinto*, que redactó cuando contaba más de noventa años. Aún tuvo ánimos para regresar a América y en aquellas tierras, cuyas entrañas tanto le habían hechizado, murió en 1662.

Hacia 1590, en las minas de Lipes, lleva a cabo sus primeras experiencias metalúrgicas. Esa afición suya no había de abandonarle ya. Recorre en febrilenta peregrinación la provincia de Charcas donde abudan las minas de oro, plata y cobre.

El presidente de la Audiencia de Charcas, Juan de Lizarazu, conocedor de la gran competencia de Alonso Barba en cuestión de metales, logró su traslado al curato de San Bernardo en Potosí y le

instó a que escribiera un libro «en que enseñase científicamente lo que en beneficio de los metales se practicaba hoy a caso y sin ninguna regla cierta».

El 15 de febrero de 1637 entregaba Alonso Barba los originales a Lizarazu y éste los remitió prestamente al Consejo de Indias. En 1640 aparecía la primera edición de su obra en Madrid, salida de la Imprenta del Reino. Se tituló *Arte de los metales en que se enseña el verdadero beneficio de las de oro y plata por azogue, el modo de fundirlos todos y cómo se han de refinar y apartar unos de otros*[1].

La novedad presentada por Barba en su obra fue el tratamiento del mineral de plata en vasos de cobre con solución de sal común. El cobre del recipiente servía de reactivo. Este procedimiento se llamó «de los cazos» porque se llevaba a cabo en pequeñas calderas y se obtenía más cantidad de plata que con cualquiera de los procedimientos entonces al uso[2].

El propio Barba refiere su descubrimiento y sus palabras dejan entrever su reacción ante las operaciones que efectuaba en el misterioso mundo de los metales.

Así comienza su Libro III cuyo primer capítulo se intitula: *De la manera con que se descubrió este modo de beneficio*. «El año de 1690, residiendo yo en Tabuco, pueblo de la pronvincia de Charcas, ocho leguas de la ciudad de la Plata, su cabeza, queriendo experimentar uno entre otros modos, que había leído para quaxar el azogue, que había de hacerse en olla o vaso de hierro, intenté a falta suya, hacerlo en un perolillo de los ordinarios de cobre, y no teniendo efecto lo que esperaba, añadíle tentando algunos materiales y entre ellos metal de plata molido sutilmente, pareciéndome que las reliquias de semilla y virtud mineral, que en estas piedras habría, con el calor y humedad del cocimiento podrían ser de importancia para mi pretensión. Saqué al fin en breve cantidad de pella y plata que al principio como a poco experimentado, me alteró no poco: pero desengañéme presto, advirtiendo que era la plata el metal que tenía la que el azogue había recogido y no otra en que se hubiese en parte transmutado»[3].

Para los estudiosos de estas materias, Barba aparece como cabeza de los tratadistas metalúrgicos españoles y su obra comparable en importancia, difusión e influencia a la de Agrícola, que apareció un siglo antes. Algunos autores han considerado que ciertos pasajes de Barba eran copias o arreglos de la obra *De Re Metallica* del anterior. Mejor sería indicar que el metalúrgico español tomó el importante tratado como punto de partida y fundamento, y que reduce su trabajo a la metalúrgica de la plata y más concretamente

---

[1] Alonso Barba, A.: *Arte de los metales*. Madrid, 1770. Para las distintas ediciones de la obra de Barba, véase: Prieto, C.: *La minería en el Nuevo Mundo*. Madrid, 1968.

[2] Esteve Barba, F.: *Cultura virreinal*. Historia de América dirigida por Ballesteros. Barcelona, 1965, págs. 756 y sigs.

[3] Alonso Barba, A.: *Op. cit.* Lib. III, cap. 1.º, pág. 106.

a la amalgamación. La obra del alemán tiene un carácter más general[4].

El fermento hermético-alquímico

El *Arte de los metales* de Alonso Barba es una obra valiosa e interesantísima desde un punto de vista tecnológico; con todo, también se hallarán en ella aspectos curiosos relativos a los secretos de la naturaleza y a la alquimia, que constituyen una característica significativa de ciertas corrientes de pensamiento de la época, que hunden raíces en antiguas tradiciones.

El capítulo II del Libro III° se intitula del siguiente modo: *De la antipatía y simpatía que hay entre los metales y cosas minerales, como entre las demás de su naturaleza.* Conviene recordar que el concepto de simpatía cósmica era puente por el que los naturalistas podían permitirse ciertas incursiones en el mundo de la magia. Y aunque Plinio (c. 23-79) condena las artes mágicas en su *Historia Natural*, no por ello dejará de referirse a las simpatías y antipatías en las que, según su criterio, debía fundamentarse cualquier estudio acerca de la naturaleza[5]. Plotino (c. 205-270) en la IV *Enneada* señalará que la verdadera magia se explica por la simpatía y antipatía que relacionan las distintas partes del cosmos. «La verdadera magia es algo semejante a la amistad y el odio que se hallan en el universo.» También en el *Corpus hermeticum* se hablará de esas fuerzas mágicas de atracción y repulsión.

Alonso Barba, instalándose en tradición semejante, se expresará en estos términos: «Muchas son las virtudes y propiedades ocultas que puso Dios en todos los géneros de cosas naturales cuyos efectos son tanto maravillosos quanto más ignoradas las causas de ellos y en vano se habrá cansado y cansará en investigarlas el filósofo más sutil, con discursos de su entendimiento, pues para mayor majestad de la naturaleza las escondió el Autor de ella en la obscuridad de su secreto, y para humillar también la altivez de la presunción humana, que no alcanzando a saber lo que con las manos toca y ve con los ojos, cada día intenta levantarse sobre los cielos y abarcar con su cortedad la inmensidad de las disposiciones divinas. Llenos están los libros y conocidísimas son las experiencias de estas maravillas que confiessan los que más saben proceder de las causas ocultas, que tienen su principio de las formas y acompañan a las especies de las cosas y ninguno passa de aquí, señalando en particular cuáles sean. Antipatía y simpatía, que es como discordancia o conveniencia de unas cosas con otras, llaman al fundamento de estos maravillosos efectos, y es gustosísimo el espectácu-

---

[4] VARIOS: *La ciencia española del siglo XVII*. Asoc. Nac. de Historiadores de la Ciencia, página 668.

[5] ANNEQUIN, J.: *Recherches sur l'action magique et ser representations*. París, 1973, págs. 16 y siguientes. En la obra se especifican los pasajes referentes a la simpatía y antipatía cósmicas.

lo el que la naturaleza propuso en sus perpetuas paces e inviolable concordia, que algunas entre sí se guardan, y el odio capital y enemistad con que otras parece que se persiguen y aborrecen, causas que puso Empédocles por orgien y seminario universal de todas las generaciones y corrupciones del mundo, y que no sólo se hallan en los elementos, por las cualidades en que concuerdan y se diferencian, sino en todas las demás cosas, y aun hasta los mismos cielos las han subido los astrólogos, con las amistades y enemistades que fingen entre los planetas, que con elegantes versos cantó Manilio y todos enseñan en los primeros rudimentos de la judiciaria. Milagros son de la naturaleza los que en esta razón se experimentan cada día entre animales y plantas, de que pudieran llenarse no pocas hojas, que escuso por no hacer a mi propósito. Entre las piedras y metales no se observan menores maravillas; pues deben contarse entre las mayores entre las humanas, los efectos de la imán con el hierro, lo que hace el agua que llaman fuerte, sacada de medios minerales, en que como si fuera sal, se deshace y convierte en agua la plata quedándose el oro entero, sin sentir ningún efecto de su violencia. El contrario que hace la misma agua si en ella se deshace un poco de sal común u otra cualquiera que convierte en agua rubia el oro fino dexando entera y sin lesión la plata, y otras muchas cosas que de ordinario experimentan los que se exercitan en estas materias. Entre los metales mismos se halla la amistad y enemistad que entre las demás cosas...» [6].

Alonso Barba se mueve en el ámbito de la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, que según Cassirer, ofrecía en la imagen de la realidad exterior directamente entretejidas las formas de la imaginación subjetiva. «Junto a la observación exacta, que aquí vemos practicarse por vez primera con toda fidelidad y amplitud, son los deseos individuales y las sugestiones de la voluntad los que determinan la concepción y la interpretación del ser exterior» [7].

Semejantes observaciones, que caracterizan una peculiar actitud frente a la realidad externa, tienen plena validez en el ámbito estricto de la alquimia que adquirirá en la época renacentista la configuración de una vasta síntesis de materiales, a veces heterogéneos, que se materializan en colecciones de obras sobre el arte, y que la imprenta difundirá entre los estudiosos.

Recordaremos que los hombres del renacimiento conciben la naturaleza como un organismo universal cuyas partes se hallan mutuamente relacionadas y condicionadas. Ese concepto se asocia con el neoplatonismo que descubre, en las distintas «formas» de lo natural, los núcleos activos de un todo dinámico.

---

[6] ALONSO BARBA, A.: *Op. cit.* Lib. III, cap. II.
[7] CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento*. México, 1953, I, 226. Véase del mismo autor: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires, 1951.

Origen de los metales

Alonso Barba, en el capítulo XIX del Libro I° de su obra, se refiere al origen de los metales y defiende la opinión de quienes dicen que el azogue y el azufre son su materia.

«Muchos con el vulgo, por ahorrar de dificultosos discursos, dicen que desde el principio del mundo crió Dios los metales de la manera que están hoy y que se hallan en sus vetas. Agravio hacen a la naturaleza negando sin fundamento en esto la virtud productiva que tiene en las demás cosas sublunares. Demás de que la experiencia en muchas partes ha convencido lo contrario: y por exemplo y prueba baste lo que a vista de todos passa en Ylna, isla que está junto a Toscana, fertilísima de yerro, cuyas vetas cavadas en toda la profundidad que se puede, se vuelven a llenar de la tierra y desmontes circunvecinos y en espacio no más largo que de diez o quince años, cuando mucho, se trabajan otra vez de nuevo abundantísimas de metal que en los desmontes y tierra se convirtieron. Lo propio juzgan muchos que sucede en este rico cerro de Potosí, y por lo menos vemos todos, que las piedras que años antes se dexaban dentro de las minas, porque no tenían plata, se sacaban después con ella, tan continua y abundantemente, que no se puede atribuir sino al perpetuo engendrarse de la plata.

Los alquimistas (odioso nombre por la multitud de ignorantes que con sus embustes lo han desacreditado) con más profunda y práctica filosofía, haciendo anatomía de los mixtos de la naturaleza, reduciéndolos a sus primeros principios, discurren en la materia de los metales de esta manera: El Sol, dicen, y todos los demás astros, con su luz o propia o prestada, rodeando continuamente la tierra, la calienta y penetran por sus venas con la sutileza de sus rayos. Quemada así por largo tiempo, se convierte en otra substancia también térrea, como vemos que la leña y piedras se convierten en ceniza y cal. Esta tierra assi quemada, mezclada y cocida con el agua, se transmuta en otra cierta especie, que contiene en sí algo de la sustancia de sal y alumbre. Cada día experimentamos semejantes efectos en las legías de cal o de ceniza, en el sudor y orina, que del conocimiento adquiere sabor de sal. Esta primera materia o fundamento de la feneración de los metales, es el vitriolo. Facilita creerlo assi el ver que todos ellos pueden por arte volver a convertirse en él... Este vitriolo, por la calor del fuego subterráneo y atracción del celeste, echa dos humos o valores, el uno térreo sutil y untoso y algo digesto, que los philosophos llaman azufre, porque las calidades se le parece: el otro húmedo aqueo, viscoso, y mezclado de térreo sutil, que es la materia próxima del azogue. Estos dos vapores exhalaciones se hallan en la tierra libre y anchurosa salida, levantadas a la región del ayre, se convierten en cometas y nubes, nieves, granizos, rayos y demás cosas que en ella se engendran y aparecen.

Pero si el lugar fuere angosto y tan aprecitado que las dichas dos exhalaciones humosas no tengan salida, buscándola entre los resquicios y hendiduras de las peñas o lugar mineral, se engruesan y convierten en los que llaman medios minerales.

Si penetrando estos humos los peñascos no hallan cierto género de azufre lavado y resplandeciente como la plata, que es como margarita, sin el cual no se pueden engendrar metales, se manchan las peñas de diversos colores.

Si subiendo estos vapores se les opone alguna piedra tan dura que no pueden penetrarla, se convierten en perpetuos manantiales de agua, al modo que se experimenta en las ordinarias dstilaciones. Pero si transpassando las peñas hallan estos dos jugos la margarita o azufre lavado, casi fixo, que se dixo poco ha, deshácenlo, mezclándose con él, y por cocimiento succesivo se espesa en la mina, se endurece y hace metal... Los más afirman ser la materia inmediata de los metales el azogue y azufre y que de la variedad de proporción en su mezcla y de su mayor o menor purificación y eximiento, resulta la diferencia que en los metales se ve» [8].

Al tratar del azogue, en el capítulo XXXIII del Libro I°, se indicará que éste tiene tanta conveniencia con la naturaleza de los metales «que aunque no es ninguno de ellos, es convertible en todos, no sólo por ser uno de los principios de que se compone, como los filósofos afirman y prueba la facilidad con que con todos se une e incorpora, sino también porque con toda su substancia se transmuta en metal verdadero». Señala, de paso, que Raimundo Lulio enseña muchos modos de convertirlo en oro y plata e indica lo siguiente: «Son tantos los testigos de vista en estas provincias que tienen hoy y guardan plata refinada muchas veces por copella hecha de azogue por sus mismas manos, aunque con medicina dada de otros, que no ha dexado lugar de duda la posibilidad de su transmutación» [9].

La razón de los alquimistas

El *Arte de los metales* de Alonso Barba se plantea asuntos muy concretos. Es, ante todo y sobre todo, la obra de un metalúrgico práctico que ha manejado herramientas y encendido hornos. No trata directamente de cuestiones de alquimia, pero es forzoso, al tratar de los metales, hacer referencia al arte de Hermes, para el cual muestra el mayor respeto este sacerdote andaluz. «Los que no juzan por factible sino lo que les parece serlo a la capacidad de sus discursos (presunción indigna de hombres doctos, y que a muchos que son tenidos por tales les debiera minorar el crédito) niegan al arte la posibilidad de transmutar unos metales en otros,

---

[8] Alonso Barba, A.: *Op. cit.*, pág. 34.
[9] Alonso Barba, A.: *Op. cit.*, pág. 61.

con razones que no sólo no convencen, pero que ni aún aprietan. No es de este lugar el referirlas ni el examinarlas, aunque por la colección que tienen con el conocimiento de los metales, de que se trata, será fuerza tocar algunas, y dar a entender claramente la flaqueza de sus fundamentos. Dicen que los alquimistas ignoran el modo con que la naturaleza cría y perfecciona los metales, y que yerran en decir se componen de azogue y azufre; porque a ser assí muchos rastros y señales se hallarán de ambas cosas en las minas de oro y plata y de los demás metales, constando por la experiencia lo contrario.

Poco importa lo primero, pues convenciera cuando mucho, que de ordinario procedían mecánicamente y no con principios científicos los que hicieron estas transmutaciones; pero no por ello se quitaba la possibilidad y verdad de ellas.

En lo segundo se reconoce manifiestamente la temeridad con que se arrojan a afirmar lo que no saben. No hay cosa más experimentada entre los que tratan de metales que la mezcla ordinaria que tienen de azufre y su abundancia en los minerales no es pequeña señal de su mayor riqueza... En el azogue pasa lo propio, aunque menos advertido, por ser cosa que en los metales crudos no está tan sujeta a la vista, ni perdiéndose en humo en los que se queman, se dexa conocer al olfato, como el azufre; pero bien experimentados son sus efectos en los que con poco recato assisten a los humos de las fundiciones...» [10].

Se refiere Barba a los «sabios» que logran sacar el azogue de todos los metales e indica que no escribe el modo «por no ocasionar a experiencias chímicas, llenas de más inconvenientes que provechos». Sin embargo, sostiene que el azogue común se convierte en plata fina, verdad ésta «de que hay tantos testigos de vista en aquestas Provincias que fuera temerario arrojamiento el desmentirlos a todos» [11].

Queden para Alonso Barba todos los méritos que le correspondan como innovador de ciertos procedimientos metalúrgicos y también, cómo no, como generoso difusor de sus hallazgos de los que no hace secreto; pero además de ser un convencido acerca de la posibilidad de la transmutación, admite en su obra y para probar sus puntos de vista, los más peregrinos «hechos» que llegan a él a través de una venerable tradición literaria, especialmente sensible por las *mirabilia*, resultado de una observación imperfecta de la naturaleza, una fantasía exaltada y un excesivo respeto por los antiguos autores.

Sigámosle en uno de sus pasajes acerca de la transmutación, donde concibe al oro como el más acabado de los metales hacia cuya perfección todos los demás se encaminan.

---

[10] ALONSO BARBA, A.: *Op. cit.*, págs. 35 y sigs. (Lib. I, cap. XIX).
[11] ALONSO BARBA, A.: *Op. cit.*, pág. 37.

«Demás de los cielos que como causa universal concurren a la generación de todas las cosas, y lo son de la de los metales, es nesesaria la eficacia de otra causa próxima que con virtud imprecisa de ellos los obre en su propia materia; porque las calidades de los elementos por sí solas no son bastantes, ni están determinadas a la producción de cierto género de mixto, sino en cuanto son dirigidas de otra especial virtud como se ve más manifiestamente en la de los animales. Esta, pues, próxima causa o virtud mineral usa como de instrumentos de las calidades elementales, y especialmente del calor y frío en la generación de los metales: con el calor mezcla uniformemente lo térremo con lo húmedo, que es la materia de que se componen: cuécelo y lo digiere y espesa y con el frío lo endureze y cuaxa en forma de metal, más o menos perfecto, según la mayor o menor fuerza que halló en la disposición presente de la materia. En esto se funda la opinión de Calisthenes, de Alberto Magno y de otros que dicen hay una sola especie de metal perfecta, que es el oro, y que los demás metales son sus incoaciones o principios, de donde les viene la facilidad de reducirse a su perfección y poder de convertirse en oro todos. Los que niegan la posibilidad de la transmutación de los metales ponen mucho ahínco en probar que son de especies completamente distintas, y que assí es imposible el tránsito de unos a otros; pero ni convencen lo primero con eficacia, ni de ello cuando se les conceda, se sigue lo segundo; pues vemos que semejantes o más dificultosas transmutaciones se hacen por arte y naturaleza. El arte produce avispas y escarabajos del estiércol de los animales y de la albahaca hace salir escorpiones, puesta en su lugar y de modo que conviene. Y también es cosa muy sabida que en Escocia de los pedazos de los navíos y de frutas de los árboles que caen en la mar se engendran ánades, habiendo sin comparación mayor distancia de vivientes a los que no lo son, que de unos metales a otros. Y demás de otras cosas que pudieran traerse a este propósito, ya queda dicho cómo los palos se convierten en piedras en agua de algunos ríos y en el sustento o nutrición de todos los vivientes en esta transmutación continua...» [12].

Alude Alonso Barba a las disquisiciones de los alquimistas acerca de la transmutación de los alimentos en la sustancia del cuerpo del animal, cuyos ecos, desde los misterios de la gentilidad, llegarán al Hegel de la *Fenomenología del espíritu.*

El metalúrgico andaluz no se arredra ante quienes hagan hincapié en la diferencia de propiedades de que se acompañan los metales ni admitirá que, por ellas, se les defina esencialmente. Tampoco la permanencia que se ve en ellos «sin que la naturaleza muestre conato a passar adelante dándoles la última perfección de oro» habrá de aceptarse como grave dificultad.

[12] ALONSO BARBA, A.: *Op. cit.*, pág. 37 (Lib. I, cap. XX).

No olvida Barba los ergotismos de escuela y elucubra acerca del género próximo y la diferencia específica en la definición de los metales. El objetivo es claro: se trata de salvar el obstáculo que supone destacar el aspecto diversificador de la diferencia específica. «Y assí aunque la difinición de metal, le competa a la plata y plomo como al oro, no se infiere de aquí su distinción específica, pues pueden ser, como lo son, perfecto el oro y imperfectos los demás, dentro de la misma especie de metal, como lo es el niño respecto del varón perfecto que aunque tiene la misma distinción essencial se puede perficionar el niño y participarla mejor. Las propiedades diferentes que en los metales se ven tampoco estorban, pues son accidentes que acompañan al estado de su imperfección y se les pueden quitar. Y la permanencia que parece tienen en su ser o procede de la tardanza con que se crían y van mejorando, que no depende de la humana observancia, pues aun a los árboles y yerbas no les vemos crecer, aunque las conocemos crecidas, o de la codicia humana, que antes de tiempo los arranca de sus vetas» [13].

El oro y la plata

Señala Barba que el oro aparece como símbolo de toda perfección por la acabada calidad de sus partes «tan perfectamente purificadas y con tal decocción unidas».

La nobleza de su ser ha granjeado la estimación que todo el mundo le tiene. «Las virtudes naturales que acompañan la igualdad de su admirable temperamento son las más a propósito para la alegría y consuelo de los corazones humanos...» [14].

Sin embargo, nuestro autor se muestra bastante circunspecto respecto a las excelencias del oro potable. Pueden quedarse en la oscuridad de que se rodean aquellos autores que atribuyen a aquél la virtud de conservar una juventud perpetua sin accidentes ni enfermedades [15].

Barba no es un hermetista, tampoco se siente cautivado por las promesas de una medicina alquímica; es un técnico, un «operativo» [16], no discute la autoridad de los grandes tratadistas del «arte», admite la posibilidad de las transmutaciones, aduce pruebas y declara conocer testimonios, utiliza las concepciones de los alquimistas en lo que tienen de «explicación» de ciertos fenómenos naturales, pero se mantiene discreta y prudentemente al margen de las audacias especulativas sobre aquellos secretos y misterios «que tantos dicen algunos creen y rarísimos habrán experimentado».

---

[13] ALONSO BARBA, A.: *Op. cit.*, págs. 38 y sigs.
[14] ALONSO BARBA, A.: *Op. cit.*, pág. 48 (Lib. I, cap. XXVI).
[15] ALONSO BARBA, A.: *Op. cit.*, pág. 48 (Lib. I, cap. XXVI).
[16] LUANCO, R.: *La alquimia en España*. Barcelona, 1889, I, págs. 139 y sigs. Se reproducen pasajes que hemos omitido. LUANCO presenta a BARBA como alquimista teórico... En el nuestro estimamos que BARBA fue predominantemente un metalúrgico práctico con conocimientos comunes a su época y a su oficio. BARBA marginaba las especulaciones que se ocultaban tras la alquimia «teórica».

Nuestro sacerdote muestra su incomodidad cuando se aproxima a las sendas simbólicas del arte hermético que conducen a oscuras regiones. Es hombre de atizadores, cazo y fogón. En ese terreno se siente seguro. Ahí pone pie con seguridad, ahí se envalentona hablando de transformaciones comprobadas, ciertas...

Leamos las líneas con que inicia el capítulo XXVII del Libro Iº de su obra titulado *De la plata y sus minerales:* «Es después del oro el más perfecto de los metales la plata, y simboliza con él tanto, que los que más contradicen el arte de sus transmutaciones no juzgan ésta por imposible; pues solamente le falta el color y el peso para ser oro: cosas que con calcinaciones y cocimientos al fuego no son dificultosas de alcanzar, como lo enseñan muchos y practican algunos» [17]

LOS DEVANEOS ALQUIMICOS DEL CONDE DUQUE DE OLIVARES

Un personaje singular

El Conde-Duque sabe afianzarse en el poder. Hay que tener siempre presente la índole psicológica de este personaje. Estamos ante un hombre extraño cuya carrera terminará en explosión demencial y cuyas irregularidades de conducta muestran el proceso implacable de un peculiar desajuste psíquico.

Asombra considerar cómo enjuician algunos de sus biógrafos su estrategia política, cual si se tratase de un personaje cabal, incomprendido y por si fuera poco, con sus ribetes de bondad. Es probable que los testimonios de la época que enjuician su conducta, a pesar de los rasgos caricaturescos, ofrezcan un perfil más fiel que aquellos retratos en los que se intenta favorecer, a base de afeites y retoques, el duro perfil de don Baltasar Guzmán y Pimentel (1587-1645). A veces, valga la paradoja, las deformaciones de la caricatura delatan con mayor justeza el alma del sujeto que aquellos dibujos en los que el difumino ha suavizado el trazo. «Personaje sombrío, de cabezza grande y cuadrada, de ojos negros en los que se manifestaba un brillo sombrío, de maneras bruscas y autoritarias...» Así lo retrata cierto historiador que contempla su perfil con cierta ecuaniminidad.

Pero quien desee prescindir de las maledicencias de Corte o del enconado testimonio de sus enemigos, por considerar exageradas versiones semejantes, puede acudir al testimonio de los embajadores venecianos, agudos psicólogos, gente formada por exigencias de oficio a penetrar en la índole de los personajes que trataban: «Colérico e impetuoso fuera de toda medida, tenaz en sus opiniones

[17] ALONSO BARBA, A.: *Op. cit.*, págs. 50 y sigs. (Lib. I, cap. XXVII).

y consejos, sin que admitiera fácilmente las de los demás, antes bien, sin querer siquiera escucharlos»[18].

No hemos de adentrarnos aquí en el análisis de aspectos político-sociales, ni siquiera hacer hincapié en el reformador de costumbres que dilapida fortunas en festejos poco edificantes; ello no cumple a nuestro propósito y se ha publicado bastante acerca de esas cosas. Conviene señalar simplemente que la trayectoria del Conde-Duque, que puede aparecer como algo muy razonable e incluso comprensible a ciertos historiadores como Hume[19] más que expresión de un criterio realista, era una reacción personal de autoritarismo, con sus ribetes patológicos, que encubría vacilaciones y dudas, y que, a la larga, había de provocar nefastas e irreparables consecuencias.

Como suceso harto significativo no puede olvidarse la escena que sucedió entre Olivares y el de Uceda en los momentos en que expiraba Felipe III. Al hallar aquél a Olivares en un pasillo de palacio le preguntó cómo iban las cosas en la cámara del rey. La respuesta del futuro dictador consternó al duque de Uceda: «¡Todo es mío!» Insistimos en este desmedido síntoma de ambición hipertrofiada. Ello nos permite comprender que sucumbiera a las tentaciones de la alquimia. No sólo era ambicioso; su afán de poder, su locura de dominio se hallaban en consonancia con ese anhelo de dominar el curso de los acontecimientos, de cambiar unos metales en otros como promete la alquimia.

El hombre ensoberbecido suele carecer de crítica: el mismo acostumbra a otorgar a las cosas «su» valor. Si acepta algo, ése es suficiente motivo para que lo aceptado adquiera peculiar categoría axiológica. El soberbio convierte los juicios de valor en juicios de hecho. Y esas fueron posiblemente las razones que condujeron al Conde-Duque al resbaladizo terreno de la alquimia, para regocijo de muchos. Aparte la comprensible urgencia de allegarse oro, había aceptado el riesgo, y ello era razón suficiente. Si era posible conseguir el magisterio, ¿por qué había de resistírsele a él...?

En una epístola de los P.P. jesuitas fechada el 19 de diciembre de 1634 se apunta, entre otros extremos, lo siguiente: «Estos días pasados sucedió que un extranjero se levantó, como suele decirse, con el santo y la limosna. Entró en servicio de S. M. por artífice de plata, diciendo que sabía hacerla de cosas muy viles. Estaba en el Buen Retiro disponiendo de lo necesario y al mejor tiempo huyó llevándose mil ducados. Fueron muchos en su seguimiento y finalmente le alcanzaron. Dicen que es hechura del Protonotario, con que tendrá favor...»[20].

Fue protonotario el singular personaje don Jerónimo de Villanueva, uno de los hombres más allegados al Conde-Duque, si fi-

[18] CONTARINI: *Relazioni*, II.
[19] HUME, M.: *La cour de Philibe IV et la decadence de l'Espagne*. París, 1912, pág. 46.
[20] *Memorial Hist. español. Cartas de algunos P. P. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía*. T. XIII, pág. 117.
Vid. MARAÑÓN, G.: *El conde-duque de Olivares*. Madrid, 1959, pág. 113.

delísimo confidente, mezclado en el asuntillo de las monjas de San Plácido y además persona inclinada a extrañas prácticas. Los jesuitas le llamaban «estadista ateísta» y lo consideraban «domado en las caballerizas del duque». La Inquisición no perdía el tiento y oportunamente cayó sobre él. Recibió tormento y fue encarcelado en Toledo.

La sátira quevedesca

No escaparon a la burlona perspicacia de Quevedo los devaneos alquímicos de Conde-Duque. En su obra *La isla de los monopantos,* que incluyó posteriormente en *La fortuna con seso y la hora de todos,* se refiere a los negocios alquímicos de la Corte de modo más o menos velado.

La expresión «monopantos» que parece indicar que «uno es todo» y que utiliza para designar a quienes, escasos en número, todo lo dominan, es un calco de la expresión hermética «Todo es uno» que aparece en la famosa *Tabula smaragdina* de los alquimistas y que, para mayor advertencia, Quevedo aporta ya casi al final de su obra. «En esto los cogió la Hora y enfurecidos unos decían: "Lobos queremos", otros "Todos somos lobos", otros "Todo es uno", otros "Todo es malo"...» [21].

Los monopantos que, por su pasión de oro, son próximos parientes de los judíos, tienen como príncipe y señor nada menos que a Pragas Chincollos, nombre que oculta el de don Gaspar de Guzmán, cuyo abuelo materno se llamó Lope de Conchillos. Pragas es una simple transposición de las letras que forman el nombre de Gaspar.

Las alusiones a la alquimia son bastantes claras. «Vinieron por su mandato a este sanedrín seis, los más doctos en carcomas y polillas... Los nombres son harto significativos: Philargiros, Alkemiastos... En algunas versiones aparece Arpiatrotono o Arpitrotono que no es otro que el antes protonotario Jerónimo de Villanueva.

Es curioso destacar que, a pesar de las críticas burlescas de Quevedo contra el arte transmutatorio, llega a posiciones de valoración negativa del oro y de la riqueza que recuerdan, de algún modo, la actitud de aquellos fraticelos espirituales entre los que se difundió en el siglo XIV, como ya hemos indicado, una alquimia muy peculiar de carácter místico-simbólico.

Quevedo hace que los judíos, por boca del Rabbi Saadías, se presenten en los siguientes términos: «Acaudillados de Moisés cuando subió por la Ley al monte, hicimos demostración de que la religión de nuestras almas era el oro y cualquier animal que dél

---

[21] QUEVEDO, F.: *La fortuna con seso y la hora de todos.* Obra póstuma incluida frecuentemente entre los sueños (1635-1636). *Obras completas.* Madrid, 1969. I. Prosa, pág. 278 b. La «hora» se refiere al influjo del momento astrológico que viene a estimular el aspecto dormido u oculto de la tendencia humana.

se fabricase; allí adoramos nuestras joyas... No admitimos a Dios en otra moneda, y en ésta admitimos cualquiera sabandija por dios. Bien conocía la enfermedad de nuestra sed quien nos hizo beber el ídolo en polvos...» Más adelante el discurso continúa de este modo: «Ha considerado esta sinagoga que el oro y la plata son los verdaderos hijos de la tierra que hacen la guerra al Cielo, no con cien manos solas, sino con tantas como los cavan, funden, los acuñan, los juntan, los cuentan, los reciben y los hurtan. Son dos demonios subterráneos, empero bienquistos de todos los vivientes: dos metales, que cuanto tienen más cuerpo, tiene más espíritu. No hay condición que le sea desdeñosa, y si alguna ley los condena, los legistas y intérpretes della los absuelven. Quien se desprecia de cavarlos se precia de adquirirlos; quien de grave no los pide al que los tiene, de cortesano los recibe de quien los da, y el que tiene por trabajo el ganarlos, tiene el robarlos por habilidad, y hay en la retórica de juntarlos un *no los quiero,* que obra *dénmelos y nada recibo de nadie,* porque no es mentira *todo lo tomó.* Y como mentiría el mar si dijese que no mata su sed con tragarse los arroyuelos y fuentes, pues bebiéndose todos los ríos que se los beben, en ellos se sorbe fuentes y arroyos, de la misma manera mienten los poderosos que dicen no reciben de los mendigos y pobres, cuando se engullen a los ricos que devoran a los pobres y mendigos... La moneda es la Circe, que todo lo que se le llega o de ella se enamora, lo muda en varias formas: nosotros somos el *verbi gratia.* El dinero es una deidad de rebozo, que en ninguna parte tiene altar público y en todas tiene adoración secreta; no tiene templo particular, porque se introduce en los templos. Es la riqueza secta universal en que convienen los más espíritus del mundo, y la codicia, un heresiarca bienquisto de los discursos políticos y el conciliador de todas las diferencias de opiniones y humores. Viendo pues, nosotros que es el mágico y nigromántico que más prodigios obra, hémosle jurado por norte de nuestros caminos y por calamita de nuestro norte, para no desviar en los rumbos.»

Los monopantos tratan con los judíos para juntarse como el pedernal y el eslabón «hasta echar chispas contra todo el mundo, para fundar la nueva secta del dinerismo, mudando el nombre de *ateístas* en *dineranos*» [22].

Grabados con emblemas alquímicos

Olivares mostraba particular predilección por la posibilidad de transmutar cobre en plata. Un estudiante irlandés, según relata Hume, —Marañón habla de un holandés— se presentó al Conde-Duque para obrar el prodigio e hizo varios intentos en el mismo

[22] QUEVEDO, F.: *Op. cit.,* pág. 271 b.

palacio. El resultado de todo ello fue el encarcelamiento del audaz adolescente.

Un tal Vicencio Lupati emprendió también la tarea de «hacer plata» y fracasó en sus empeños, por lo que dio con sus huesos en el calabozo. Solicitó, con todo, reemprender la experiencia y consiguió ser atendido. Al ver que las cosas no salían bien, se provocó llagas mediante las aguas fuertes.

Un carmelita consiguió que se inspeccionase el resultado de sus experimentos por una Junta en la que figuraban, entre varios nobles y funcionarios, los dos plateros más antiguos de la corte y se halló que nada había «en la masa del fraile».

Mejor resultado le dio al Conde-Duque el tercio de toda la platería de mesa y de toda la plata manufacturada pertenenciente a la propiedad privada y ciertos cambios, que no transmutaciones, de ducados de plata por cobre que consiguió de los Consejos de Indias y de Castilla [23].

Los viajeros alquinistas algo debían saber de las aficiones o debilidades transmutatorias de la corte española. Pero hay algo más que una simple ambición monetaria, podría hablarse de una vocación hermética del Conde-Duque. En el retrato de Rubens «ex archetypo Velázquez», es decir, basado en otro del que hiciera el pintor español y que fue grabado por Paul Pontius aparecen significativos emblemas alquímicos.

En la parte superior, rematando la barroca composición, aparece el «uroboros», es decir, la serpiente alquímica que se muerde la cola, símbolo de la unidad de la materia prima que «circula» bajo diferentes formas, expresión del «todo es uno». En el interior de la misma, aparece la estrella de seis puntas, refulgente, dominando la esfera terrestre. Expresa el proceso alquímico como un todo y en sus diversas fases o «coloraciones».

En un grabado de Pedro Perete, que es una variante del de Rubens, en vez del uroboros aparece un círculo que, a modo de cuerno lunar, contiene signos astrológicos. Dentro de esa especie de Luna zodiacal, hay una estrella y en el centro de la misma un pequeño Sol. No insistiremos aquí en el simbolismo alquímico de los astros que podrían corresponder a los nobles metales, puesto que la intención parece ser otra, algo así como un celestial condicionamiento a servir y armar al soberano [24]. Con todo, estimamos que los emblemas asociados a la imagen del Conde-Duque de Olivares son un precioso indicio acerca de sus sueños, ambiciones e inquietudes.

[23] HUME: *Op. cit.*, pág. 305, nota.

[24] MARAÑÓN, en su estudio *El conde-duque de Olivares*, dedica un capítulo a la «figura» del privado, donde se trata de sus retratos. Madrid, 1959. Aunque no se refiere específicamente al alegorismo alquímico de los grabados, los que hemos descrito se hallan entre las reproducciones de las páginas 44 y 45. BOIX, F., tiene un trabajo en *Arte Español*, XIII, 93 (1924), sobre la estampa dedicada por RUBENS al Conde-Duque de Olivares.

Trazas y lenguaje de los «adeptos»

No podía escapar a la acerada sátira de Quevedo la figura del alquimista. Esta había seducido ya a buen número de artistas, especialmente a pintores y grabadores, que veían en este personaje un símbolo extraño en el que se mezclaban, en dosis difícilmente analizables, la genialidad y la ingenuidad, el anhelo de perfección, el trabajo ciego, el afán de poderes, el claroscuro de lo maravilloso, el tesón casi obsesivo y el saber velado...

Quevedo sólo verá en el alquimista el aspecto ridículo, bochornoso, caricaturesco. Su sensibilidad de escritor se muestra particularmente sensible al *estilo alquímico*, y cuando se burla acremente de los recursos expresivos —o quizzá de la falta de ellos— que presentan los libros de alquimia, es posible que estuviese pensando en aquellos culteranistas a los que más de una vez combatió y que venían a ser algo así como «alquimistas de la forma literaria».

Lo que sin duda queda de manifiesto es que el gran satírico conocía bien el asunto del que se burlaba. Técnicas, estilos y autores alquímicos le son familiares. Ello hace más cáustica su chanza por ir el dardo más certeramente dirigido a quienes podían sentirse caricaturizados por alguien que daba a entender que conocía bastante bien las peculiaridades del «oficio».

En la obra titulara *Libro de todas las cosas y otras muchas más* (1650) Quevedo hace gala de sus conocimientos acerca de las formas de expresión que se hallaban en los textos de alquimia entonces en boga. Desencaja y descoyunta el estilo estrujando al máximo la *vis cómica* a que podía dar lugar su malintencionada y habilidosa desfiguración.

«Y si quieres ser autor de libros de alquimia, haz lo que han hecho otros que es fácil: escribiendo jerigonza: "Recibe el rubio y mátale y resucítales el negro. Item, tras el rubio toma lo de abajo y súbelo y baja lo de arriba y júntalos y tendrás lo de arriba." Y para que veas si tiene dificultad el hacer la piedra filosofal, advierte que lo primero que has de hacer es tomar el sol, y esto es dificultoso, por estar tan lejos...» [25].

Este fragmento rezuma gracia y mala intención. Ante todo, el estilo muestra notable parecido con textos de alquimia que en castellano circulaban por aquel entonces. Lo de ir «tras el rubio» se presta a muchas asociaciones ambiguas, en las que el gran satírico se complace, alguna que otra vez, en sus obras. Debe tenerse presente también que los alquimistas se referían al «hermafrodita» como uno de los momentos de la obra y Quevedo juega con la alusión

---

[25] QUEVEDO, F.: *Libro de todas las cosas*. «Obras completas». Madrid, 1969. pág. 116 a. La obra, en su estructura, imita burlonamente los «cuestionarios» lulianos.

al sodomismo a la vez que se refiere a la cualidad sensible (tras el rubio) que se intentaba conseguir en el metal.

Por si todo esto fuera poco, hay, además, en el párrafo un trasunto burlón de la *Tabula smaragdina* o Tabla de la esmeralda, famoso texto alquímico al cual Quevedo hace explícita alusión en su obra *La fortuna con seso y hora de todos* (1650).

Lo de «tomar el sol» ofrece varios sentidos, pues además de la significación corriente, denota también las dificultades de alcanzar el oro, simbolizado por el astro rey y a la vez, lo difícil que resultaba para el alquimista allegarse los medios necesarios para operar la trasmutación.

Se ha insistido un tanto en las anteriores connotaciones significativas dado que semejante proceder expositivo, tan grato al autor que tratamos, constituye una muestra indirecta de sus conocimientos en este terreno.

Quevedo había «cargado» bien su arma de fuego. Pero no estamos ante una sátira críptica, dirigida solamente a los entendidos. Esta crítica tiene el mérito de que, además de una significación llana, fácilmente inteligible y que puede llegar a todos, encierra una intención más o menos larvada que solamente el conocedor podía captar en todo su alcance. De todos modos, debe tenerse en cuenta que, en aquella época y en el ambiente en el cual nuestro satírico se desenvolvía, los asuntos y temas de alquimia eran poco menos que una moda.

No sólo conoce textos, autores y procedimientos, sino los ambientes en los que con más frecuencia se hallaban los adeptos. Por aquel entonces muchos boticarios se hallaban «tocados de alquimia», como se decía. La espagírica[26] era una tentación difícil de resistir y constituye frecuente antesala del sagrado arte de Hermes. No desaprovecha Quevedo este detalle en *Las zahurdas de Plutón* (1627). En su imaginario viaje por los antros infernales, nuestro autor dirá que, al llegar a cierto paraje muy pestilente, vio «una muy grande apretura de almas». Un juez amarillo[27] que estaba castigándolos, desarrolla ante el admirado visitante la siguiente explicación:

«Estos son los boticarios, que tienen el infierno lleno de bote en bote; gente que, como otros buscan ayuda para salvarse, estos la tienen para condenarse. Estos son los verdaderos alquimistas, que no Demócrito Abderita en la *Arte sacra,* Avicena, Géber, ni Ramón Llull; porque ellos escribieron cómo de los metales se podía hacer oro, y no lo hicieron ellos; y si lo hicieron, nadie lo ha sabido hacer

[26] Se atribuye a Paracelso el empleo de la expresión para designar la medicina iatroquímica. Aplicábase muy principalmente al uso y elaboración de los medicamentos preparados a base de sustancias minerales y también a las que se lograban mediante vegetales, incluso tóxicos, que se habían preparado mediante oportunas fermentaciones. La obra de Mylius, *Pharmacopea nova de mysteriis medicochimicis* (1618), destaca los aspectos de carácter mágico-místico que algunos autores concebían en el seno de la espagírica.

[27] Alude posiblemente a la costumbre centroeuropea de castigar a los alquimistas vistiéndolos antes de amarillo o bien de colgarlos en horca pintada del mismo color.

después acá; pero estos boticarios de la agua turbia (que no clara) hacen oro, y de los palos; oro hacen de las moscas, del estiércol; oro hacen de las arañas, de los alacranes y sapos; y oro hacen del papel, pues venden hasta el papel en que dan el ungüento»[28].

La relación entre el alquimista y el boticario aparece también en la obra titulada *Libro de todas las cosas y otras muchas más:* «...Si quieres ser alquimista y hacer de las piedras, yerbas, estiércol y aguas, oro, hazte boticario o herbolario y harás oro de todo lo que vendieras. Y guárdate de quemar metales y sacar quintas esencias; que harás del oro estiérscol y no del estiércol oro»[29].

Quevedo no renunciará fácilmente a su burla a base del retruécano de convertir el oro en materia innoble en vez de lograr lo contrario. Ese argumento y la forma de exponerlo se halla a lo largo de todas sus referencias al tema. Y se impone reconocer que, a pesar de la limitación de sus recursos argumentales, no por ello deja de asistirle la gracia y la habilidad del enfoque.

En *Las zahurdas de Plutón,* después de referirse a los boticarios y pasar revista dantesca a algunos condenados, de nuevo arremete Quevedo contra los alquimistas: «...y yo bajé otra grada por ver lo que Judas me dijo que eran peores que él y topé en una alcoba muy grande una gente desatinada, que los diablos confesaban que ni los entendían ni se podían averiguar con ellos. Eran astrólogos y alquimistas. Estos andaban llenos de hornos y crisoles, de lodos de minerales, de escorias, de cuernos, de estiércol, de sangre humana, de polvos y alambiques. Cual estaba fijando el mercurio al martillo; y habiendo resuelto la materia viscosa y ahuyentado la parte sutil, lo corruptivo de fuego, en llegándose a la copela, se le iba en humo.

Otros disputaban si se había de dar fuego de mecha o si el fuego o no fuego de Raimundo había de entenderse de la cal o si de luz efectiva del calor y no de calor efectivo del fuego.

Cuales con el signo de Hermete daban principio a la obra magna y en otra parte miraban ya el negro blanco, y le aguardaban colorado y ajuntando a esto *la proporción de la naturaleza, con naturalezas se contenta la naturaleza, y con ella misma se ayuda,* y los demás oráculos ciegos, esperaban la reducción de la primera materia, y al cabo reducían su sangre a la postrera podre; y en lugar de hacer del estiércol, cabellos, sangre humana, cuernos, escoria, oro; hacían del oro estiércol, gastándolo neciamente. ¡Oh qué de voces que oí sobre «el padre muerto ha resucitado y (tornado) a matar!» ¡Y qué bravas las daban sobre entender aquellas palabras tan referidas de todos los autores químicos: ¡Oh! ¡Gracias sean dadas a Dios, que de la cosa más vil del mundo permite hacer una cosa tan rica. Sobre cuál era la cosa más vil se ardían. Uno decía que

[28] La obra antes de 1631 se denominó *Sueño del infierno.* «Obras Completas». Madrid, 1969. I, páginas 151 b y 152 a.

[29] QUEVEDO, F.: «Obras Completas». Madrid, 1969. I, pág. 116 a.

ya la había hallado; y si la piedra filosofal se había de hacer de la cosa más vil, era fuerza hacerla de corchetes.

Y los cocieran y destilaran, si no dijera otro que tenían mucha parte de aire para poder hacer la piedra; que no había de tener materiales tan vaporosos. Y así, se resolvieron que la cosa más vil del mundo eran los sastres, pues cada punto se condenan, y que era la gente más enjuta.

Cerraran con ellos si no dijera un diablo:

—¿Queréis saber cuál es la cosa más vil? Los alquimistas; y así porque se haga la piedra es menester quemaros a todos. Diéronles fuego, y ardían casi de buena gana sólo por ver la piedra filosofal» [30]

Quevedo no pinta solamente escenas en las que los alquimistas aparecen como casta o grupo. El cuadro con personajes más concretros había de seducir su genio. Así pues, una persona amante de las clasificaciones podrá fácilmente distribuir los textos quevedescos sobre el tema alquímico en tres grupos: a) pasajes en los que ridiculiza la alquimia como saber vano; b) sátiras contra alquimistas en cuanto constituyen grupo; c) texto referido a presentar, en concreto, como individualidad ridícula; al alquimista.

El retrato que del alquimista nos ha dejado Quevedo en *La fortuna con seso y la hora de todos,* constituye una de las piezas más curiosas y originales sobre el asunto, dentro del enfoque burlesco.

Con todo, debe destacarse que la graciosa escena, en la que intervienen un «miserable», un alquimista y un carbonero, hace referencia a un aspecto «técnico» de la práctica alquímica que delata, una vez más, al buen conocedor de la materia a través de las caricaturas que traza.

Era cuestión importante, dentro de las prácticas alquímicas, la de «los fuegos» y toda la tramoya de la historieta sobre ella se edifica y a ella se refiere. Ante todo, conviene advertir que la mayoría de los alquimistas proscribían el uso del fuego del carbón o de leña. El empleo de semejantes medios de combustión delataba, en la mayoría de los casos, al «soplador» poco formado en los altos procedimiento del arte. Incluso en algunos textos se afirma que los «sabios» jamás usaron carbones ardientes. En la narración de Quevedo el alquimista afirma que no usará carbón, sino cal y estiércol. Por su parte, el carbonero asegura que conoció a otro alquimista «tragamallas» que hizo gastar a uno mil ducados en carbón.

Queda bien patente que en la historia se alude a la diversidad de pareceres sobre el asunto del fuego, al que como visto, también se ha referido en otro lugar. Y la consecuencia que de la broma se infiere es la indicación de que aquél que utilizaba los procedimientos más ortodoxos no era mejor que el otro. Esa es una lección

[30] QUEVEDO, F.: *Ibid.*, págs. 158 a y sigs.

de carbonero. Vale la pena reproducir íntegramente el texto al que nos referimos:

«Un alquimista hecho pizcas, que parecía se había destilado sus carnes y calcinado sus vestidos, estaba engarrafado de un miserable a la puerta de uno que vendía carbón. Decíale:

—Yo soy filósofo espagírico, alquimista: con la gracia de Dios he alcanzado el secreto de la piedra filosofal, medicina de vida y transmutación trascendente, infinitamente multiplicable; con cuyos polvos haciendo proyección, vuelvo en oro de más quilates y virtud que el natural, el azogue, el hierro, el plomo, el estaño y la plata. Hago oro de yerbas, de las cáscaras de huevo, de cabellos, de sangre humana, de la orina y de la basura: esto en pocos días y con menos costa. No oso descubrirme a nadie, porque si lo supiesen los príncipes me engullirían en una cárcel, para ahorrar los viajes de las Indias y poder dar dos higas a las minas y al Oriente. Sé que vuesa merced es persona cuerda, principal y virtuosa, y he determinado fiarle secreto tan importante y admirable: con que en pocos días no sabrá qué hacerse de los millones.

Oíale el mezquino con una atención canina y lacerada, y tan encendido en codicia con la turbamulta de millones, que le tecleaban los dedos en ademán de contar. Habíale crecido tanto el ojo, que no le cabía en la cara. Tenía ya entre sí condenadas a barras de oro las sartenes, asadores y calderos y candiles. Pregutóle que cuánto sería menester para hacer la obra. El alquimista dijo que casi nada: que con solos seiscientos reales había para orecer y platificar todo el universo mundo y que lo más se había de gastar en alambiques y crisoles; porque el elixir que era el alma vivificante del oro no costaba nada y era cosa que se hallaba de balde en todas partes; y que no se había de gastar un cuarto en carbón, porque con cal y estiércol lo sublimaba y digería y separaba, y retificaba y circulaba; que aquello no era hablar, sino que delante dél y en su casa lo haría, y que sólo le encargaba el secreto. Estaba oyendo este embuste el carbonero, dado a los demonios de que había dicho no había de gastar carbón. Pues cógelos la Hora, y, embistiendo, afeitado con cisco y oliendo a pastillas de diablo, con el alquimista, le dijo:

—Vagabundo, pícaro, sollastre, ¿para qué estás dando papilla de oro a ese buen hombre?

El alquimista, revestido de furias, respondió que mentía, y entre el mentís y un sopapo que le dio el carbonero, no cupiera un cabello. Armóse una pelaza entre los dos, de suerte que el alquimista a cachetes estaba hecho alambique de sangre de narices. No los podía despartir el miserable, que del miedo del tufo y de la tizne no se osaba meter en medio. Andaban tan mezclados, que ya no se sabía cuál era el carbornero ni quién había pagado la tizne al otro. La gente que pasaba los despartió. Quedaron tales, que

parecían las bolas de lámpara o que venían de afeitarse con tijeras de despavilar. Decía el carbonero:

—Oro dice el pringón que hará de la basura y del hierro viejo, ¡y está vestido de torcidas de candiles y fardado de *daca la maza!* Yo conozco a éstos, porque a otro vecino mio engañó otro tragamallas, y en solo carbón le hizo gastar en dos meses, dentro de mi casa, mil ducados, diciendo que haría oro, y sólo hizo humo y ceniza, y, al cabo, le robó cuanto tenía.

—Pero, replicó el alquimista, yo haré lo que digo; y pues tú haces oro y plata del carbón y de los cantazos que vendes por tizos, y de la tierra y basura con que lo polvoreas y de las maulas de la romana, ¿por qué yo, con la *Arte magna,* con Arnaldo, Géber y Avicena, Morieno, Roger, Hermes, Theofrasto, Vlstadio, Evónymo, Crollio, Libavio y la *Tabla smaragdina* de Hermes, no he de hacer oro?

El carbonero replicó, todo engrifado:

—Porque todos estos autores te hacen a ti loco; y tú, a quien te cree, pobre. Yo vendo el carbón, y tú le quemas; por lo cual, yo le hago plata y oro y tú hollín. Y la piedra filosofal verdadera es comprar barato y vender caro, y váyanse en hora mala todos esos Fulanos y Zutanos que nombras, que yo de mejor gana gastara mi carbón en quemarte empapelado con sus obras que venderle. Y vuesa merced haga cuenta que hoy ha nacido su dinero, y, si quiere tener más, el trato es garañón de la moneda, que empreña al doblón y le hace parir otro cada mes. Y si está enfadado con sus talegos vacíelos en una necesaria, y, cuando se arrepienta, los sacará con más felicidad y más limpieza que de los fuelles y hornillos de ese maldito, que, siendo mina de arrapiezos, se hace Indias de hoz y de coz y amaga de Potosí [31].

La alquimia, término de comparación

Con cierta frecuencia, Quevedo recurre a la alquimia como término comparativo tomado a mala parte. Con agrio estilo, en el representativo panfleto *La rebelión de Barcelona no es ni por el hüevo ni es por el fuero* (1640) establece una curiosa relación entre la alquimia y los catalanes: «Son los catalanes aborto monstruoso de la política. Libres con señor; por eso el conde de Barcelona no es dignidad, sino vocablo y voz desnuda. Tienen príncipe como el cuerpo alma para vivir y como éste alega contra la razón apetitos y vicios, aquéllos contra la razón de su señor alegan privilegios y fueros. Dicen que tienen conde, como el que dice que tiene tantos años, teniéndole los años a él. El provecho que dan a sus reyes es el que da a los alquimistas su arte; promételes que harán del

---

[31] QUEVEDO, F.: *Ibíd.*, págs. 250 a y sigs.

plomo oro y con los gastos los obligan a que de oro hagan plomo...»[32].

Anteriormente, en una obra de 1622 cuyo título *El sueño de la muerte* fue cambiado por el de *Visita de los chistes* en 1631, se halla una referencia a Venecia y a los venecianos que aludiendo al trabajo alquímico se compara con los cuatro elementos, y pone estas palabras en boca de Enrique Villena que, desde su redoma, ha inquirido noticias acerca del mundo:

«—¡Oh! Doila al diablo —dijo el nigromántico— por vengarme del mismo diablo, que no se pueda darla a nadie, sino por hacerle mal. Es república esa que, mientras no tuviere conciencia, durará. Porque si restituye lo ajeno, no le queda nada. Linda gente. La ciudad fundada en el agua; el tesoro y la libertad en el aire; la deshonestidad en el fuego. Y, al fin es gente de quien huyó la tierra y son narices de las naciones y el albañal de las monarquías, por donde purgan las inmundicias de la paz y de la guerra»[33].

Formaban parte del habla de los alquimistas expresiones como la de «circulación» de los cuatro elementos, uno de los procedimientos más antiguos del arte, a la que parece aludir el texto. Lo de meter narices y ser albañal de naciones no sólo recuerda cierto tópico contra los devotos del arte, sino también a la política de espionaje que en la república de Venecia se convirtió en una sobresaliente especialidad. Los embajadores de la señoría tenían especial olfato para los asuntos más malolientes de cada reino y esto era lo que frecuentemente destacaban como punto vulnerable en sus relaciones. También lo de «purgar las inmundicias» forma parte de la jerga alquímica.

El dinero y el diablo

Nos hemos referido ya a cierta leyenda relativa a la redoma de don Enrique de Villena, como eco de las misteriosas actividades que se le atribuyeron para alcanzar la inmortalidad. En esta última obra a la que nos referimos, aquél se muestra en el sueño de Quevedo dentro de gran recipiente[34].

«...Dijéronme que llegase y vi jigote, que se bullía en un ardor terrible, y andaba danzando por todo el garrafón, y poco a poco fueron juntándose unos pedazos de carne y unas tajadas, y déstas se fue componiendo un brazo, un muslo y una pierna y al fin se coció y enderezó un hombre entero. De todo lo que había visto y pasado me olvidé, y esta visión me dejó tan fuera de mí, que no diferenciaba de los muertos.

—Jesús mil veces —dije—. ¿Qué hombre es éste, nacido en guisado, hijo de una redoma?

---

32 QUEVEDO, F.: *Ibíd.*, pág. 943 a.
33 QUEVEDO, F.: *Ibíd.*, págs. 185 b y sigs.
34 QUEVEDO, F.: *Ibíd.*, pág. 183 a.

En esto oí una voz que salía de la vasija y dijo:

—¿Qué año es éste?

—De seiscientos y veintidós —respondí.

—Este año esperaba yo.

—¿Quién eres —dije— que, parido de una redoma, hablas y vives?

—¿No me conoces? —dijo—. La redoma y las tajadas, ¿no te advierten que soy aquel famoso nigromántico de Europa? ¿No has oído decir que me hice tajadas dentro de una redoma para ser inmortal?

—Toda mi vida lo he oído decir —le respondí—; mas túvelo por conversación de la cuna y cuento de entre dijes y babador. ¿Qué, tú eres? Yo confieso que lo que más llegué a sospechar fue que eras algún alquimista, que penabas en esta redoma, o algún boticario. Todos mis temores doy por bien empleados por haberse visto.

—Sábete —dijo— que mi nombre no fue el título que me da la ignorancia, aunque tuve muchos sólo te digo que escribí y estudié muchos libros, y los míos quemaron no sin dolor de los doctos [35].

—Sí, me acuerdo —dije yo—. Oído he decir que estás enterrado en un convento de religiosos; más hoy me he desengañado.

—Ya que has venido aquí —dijo—, desatapa esa redoma.

Yo empecé a hacer fuerza y a desmoronar tierra con que estaba enlodado el vidrio de que era hecha, y díjome:

—Espera. Dime primero: ¿hay mucho dinero en España? ¿En qué opinión está el dinero? ¿Qué fuerza alcanza? ¿Qué crédito? ¿Qué valor?»

Se creyó que esta obra de Quevedo delataba, en su objetivo de sátira moralizadora, una de las más hondas pasiones de los humanos: el afán de riqueza. Iba dedicada, nada menos, a doña Mirena Riqueza y el hecho de que se haya supuesto que bajo este nombre supuesto se encubra el de doña María Enríquez, dama de la reina Isabel de Borbón, no desvirtúa la orientación principalísima de la obra.

Quevedo, particularmente sensible a los males políticos y sociales que aquejaban el reino, había percibido el profundo desarreglo económico del país y se percataba de que todo mal procedía del dinero. Por ello lo condena. Había alcanzado, como observador perspicaz, que el reino iba siendo dominado indirectamente por quienes conocían la estrategia del dinero, precisamente eran extranjeros que habían conseguido asentamientos por doquier. Y héte aquí que las páginas de Quevedo nos brindan una actitud que, en algunos aspectos, recuerda la de los espirituales del XIV despreciadores del oro. Pero estamos ante una posición ambigua, equívoca. Quevedo desprecia el oro porque es esencialmente malo... no tenerlo. Aplaudirá

[35] QUEVEDO juega aquí con el doble sentido que podía darse al vocablo «título». Don Enrique de Aragón no fue marqués de Villena, aunque de él descendía; con todo tuvo otros títulos. El de «nigromante» no le cuadra tampoco, aunque pudieran dársele otros por lo vasto de sus conocimientos.

que el rey lo busque en ríos y minas e incluso saldrá al paso de quienes critican este propósito [36].

El estilo de Quevedo adquirirá resonancias ascéticas en ciertos pasajes de la obra que nos ocupa: Tres son los enemigos del alma: el mundo, el demonio y la carne. Y esos enemigos son extremadamente semejantes. Tanto es así que «quien tiene uno tiene los tres». Piensa el soberbio que tiene todo el mundo y tiene el diablo. Piensa el lujurioso que tiene la carne y tiene el diablo. Y así anda todo.

La Muerte presentará al Dinero que «tiene puesto pleito a los tres enemigos del alma, diciendo que quiere ahorrar de émulos y que a donde él está no son menester, porque él sólo es todos los tres enemigos. Y fúndase para decir que el dinero es el Diablo, en que todos decís «Diablo es el dinero» y que «Lo que no hiciere el dinero, no lo hará el diablo». «Endiablada cosa es el dinero» [37].

Se dirá que el dinero es como las mujeres «amigo de andar y que le manoseen y le obedezcan, enemigo de que le guarden, que se anda tras los que no le merecen y, al cabo, deja a todos con dolor de sus almas, amigo de andar de casa en casa» [38],

LA ALQUIMIA COMO PICARESCA

Vagabundos, peregrinos y otros oficios

Es difícil sustraerse a la tentación de relacionar la alquimia con la picaresca, entendida ésta como un peculiar modo de vida. El falso alquimista, embaidor y tunante, se presenta con harta frecuencia con el aspecto de un pícaro. Y no pocas veces comparte con éste los mismos calificativos. Nos hemos permitido subrayar esta relación.

Con frecuencia se tildó al alquimista de vagabundo; se le compara, no pocas veces, con el mendigo desarrapado e incluso con el peregrino...

Incluso en el título del ya mencionado opúsculo *Toque de alquimia* de Ricardo Estanhimst, que significativamente es obra de extranjero redactada en castellano, se puede leer lo siguiente: «en el qual se declaran los verdaderos y falsos efectos del arte y cómo se conoscerán las falsas prácticas de los jaraneros [39] y vagabundos». En el primer capítulo de esta obra dedicada al monarca Felipe II se alude a los «engañadores que andan de tierra en tierra procu-

[36] En el *Chitón de las tarabillas* o en *Tira la piedra y esconde la mano* (1630), Quevedo hace la apología de las medidas adoptadas por Felipe IV al poco de subir al trono, como fueron las de reducir el valor de la moneda de vellón, la búsqueda de nuevas minas de metales preciosos y el inventario de las fortunas.

[37] Los fragmentos citados corresponden a la obra *El sueño de la muerte* «Obras Completas». Madrid, 1969, I, pág. 179 a.

[38] Quevedo, F.: *Op. cit.*, pág. 187 b.

[39] Me he permitido transcribir el «haranero» que desconcertó a Luanco por «jaranero», pues una de las acepciones familiares de «jarana» equivale a «engaño», «enredo».

rando si pueden, con sus grandes promesas, engañar los príncipes poderosos» [40].

Parece ser que, en otros tiempos, gente de difícil catalogación venía a España donde ejercía especiales oficios. Según documentos de la época, en el siglo XVII hubo una verdadera plaga de caldereros. En algunos contextos se hallan quejas de este tenor «Usan en estos reinos del oficio que no saben ni pueden usar en su tierra...» [41].

En *La pícara Justina* se refiere el cuento de un sastre de Picardía que yendo varias veces en peregrinación a Santiago se hizo rico.

Cristóbal Pérez de Herrera, en sus *Discursos del amparo de los legítimos pobres,* refiere que muchos peregrinos de Francia prometían a sus hijas, como dote, lo que consiguiesen en un viaje a Santiago, «como si fuesen a las Indias».

Hubo recelo contra los peregrinos que so apariencia de devoción, podían propalar o hacer muchas cosas, y no faltan advertencias y prevenciones contra ellos. Incluso en algunos lugares se les prohibió que se apartasen más de cuatro leguas del camino que llevaban.

El citado Herrera nos indica lo que sigue acerca del Hospital real de Burgos: «...Pasan y se hospedan cada año por el dicho hospital, dándoles allí de comer de limosna dos o tres días, conforme al instituto dél, ocho o diez mil franceses y gascones y de otras naciones, que entran con vocación de romería por estos reinos, sin que se sepa por dónde vuelven a salir, ni a qué vienen, ni si van a sus romerías y que algunos años ha sido mayor el número de ellos» [42].

Recordemos que Paracelso, como uno de tantos sopistas, anduvo por España, según el mismo refiere, por caminos y ventas, aprendiendo de viejas y barberos.

Tipos de la más diversa condición y oficio, bajo el aspecto de caminantes errabundos, ejercían todos los oficios. Algunos eran incluso tenidos por magos. Refiérese de Cornelio Agripa que ejerció artes de alquimista por tierras de los Pirineos y que hubo de abandonar la zona por las sospechas que levantó [43].

Feijoo se quejará aún de esos pintorescos peregrinos: «Sábese

---

[40] Incluso en el título del mencionado *Toque de alquimia,* de Ricardo ESTANHIMST, se dice: «*en el qual se declaran los verdaderos y falsos efectos del arte y cómo se conoscerán las falsas prácticas de los jaraneros vagabundos*», y en el capítulo primero, dedicado al monarca, se alude a los «engañadores que andan de tierra en tierra procurando si pueden con sus grandes promesas engañar a los príncipes poderosos...». Bibl. Nac. de Madrid. Ms. 2058, f. 249 r.

[41] HAAN, F. DE: *Pícaros y ganapanes.* Madrid, 1899, págs. 177 y sigs. José DELEITO Y PIÑUELA aporta interesante bibliografía sobre la picaresca en *La mala vida en la España de Felipe V.* Madrid, 1967.

[42] La referencia se toma en HAAN.

[43] BASCHWITZ, K.: *Brujas y procesos de brujería.* Barcelona, 1968, pág. 34. Conviene señalar que se han debatido los «oficios» de Agripa en España. Véase PROST, A.: *Corneille Agrippa sa cie et ses oeuvres. Les sciences et les arts occults au XVI siècle.* París, 1881. BERNÁNDEZ, A.: *Enrique Cornelio Agripa, filósofo, astrónomo y cronista de Carlos V. Historia de la doble coronación del emperador en Bolonia.* Madrid, 1933, pág. 271.

de algunos extranjeros que con pretexto de ir o volver a Santiago, se están dando vueltas a España casi toda la vida.» Y refiere el caso de un joven estudiante flamenco, despierto y muy dotado, al que el benedictino ofreció sustentarlo y darle estudios en Oviedo y del que nada supo hasta tres años después. Le halló como vagabundo... [44].

Posiblemente experiencias de este tipo, comunes aún en pleno siglo XVIII, hicieron decir a Feijoo: «...La frecuencia de los extranjeros a los santuarios de nuestra nación, y de otras, no nace por la mayor parte de verdadera piedad, sino de espíritu de vagabundeo y deseo de ver mundo.»

Gentes de todos los países venían a España porque, como peregrinos, podían vivir llanamente. «Son harto raros entre nosotros los que salen de España con el título de visitar santuarios extranjeros. Más los de otras naciones que vienen a España con este título son tantos, que a veces se pueden contar por enjambres y abultan en los caminos poco menos que los gallegos que van a Castilla a la siega.»

Feijoo insiste en el asunto, tratándolo como cosa de la que tiene una noticia directa: «En lo demás puedo decir que he notado bastantes exemplares de extranjeros, que con la capa de devotos peregrinos son verdaderos tunantes, que de una parte a otra, sin salir de España, y sin piedad alguna, se sustentan a cuenta de la piedad ajena.» Se queja el benedictino de lo que cuesta a la nación sustentar «millaradas de tunantes».

Hallamos en *La Garduña de Sevilla* de A. del Castillo Solórzano, obra de corte picaresco, no sólo un «caso» de engaño so apariencia de alquimia, sino incluso la significativa expresión aplicada a los alquimistas de «vagabundos peregrinos» [45].

Antes de estudiar la alquimia como «picardía», no estará de más algunas consideraciones sobre el pícaro.

Parece ser que la expresión no se halla antes del siglo XVI. Eugenio Salazar en una carta que escribiera hacia 1560 se refiere a los pícaros como gente perdida de la corte, junto con los rufianes y vagabundos. Pícaros hubo en la cocina del gran Felipe II que, con todo su poder, no pudo con ellos... Nebrija ignora la palabra. En Guzmán de Alfarache aparece, que no en el Lazarillo de Tormes.

La expresión pudo designar, en un principio, al desarrapado y así nos presenta al pícaro Covarrubias en su *Tesoro;* es el «andrajoso y despedazado». Indicando que la palabra pasó a designar al astuto y taimado. Señala que «alguna gente pobre de Picardía... nos trujesen el nombre». Y esto pudo surgir, como señala F. de Haan, de los que iban camino de Santiago.

Con el nombre de pícaro se designó también al esportillero, que

---

[44] Los textos de FEIJOO se han tomado del tomo 4 del *Teatro crítico universal*, Disc. V. Madrid MDCCLXXIII.

[45] CASTILLO SOLÓRZANO, A.: *La Garduña de Sevilla*. Barcelona, 1887, pág. 117.

con sólo alquilar un capazo por cinco maravedís, podía hurtarse a la justicia siendo hombre de plaza y vivir desocupado.

En *La vida del pícaro,* poema editado a principios del XVII se saluda el «oficio» en estos términos:

> *¡Oh, pícaros cofrades! ¡Quién pudiese*
> *sentarse cual vosotros en la calle*
> *sin que a menos honor se le tuviese!*

El autor termina diciendo que diera un dedo por contarse entre los que gozan de la despreocupada libertad.

Muchos jóvenes, incluso de buena condición, se escapaban de sus casas para vagar por esos mundos y se preciaban del gremio truhanesco que se amparaba bajo la cobertura de los más curiosos oficios.

El pícaro aparece, pues, como hombre desarrapado, andariego que, según se indica en el *Diccionario de Autoridades,* «con arte y disimulo logra lo que desea»... ¿Acaso no son características de este tenor las que atribuía la implacable crítica al buen alquimista?

El tópico alquímico en Guzmán de Alfarache

En la literatura castellana de los siglos XVI, XVII e incluso XVIII y de modo particular en el género picaresco son frecuentes las referencias a la alquimia. La escena del «engaño alquímico» seduce a más de un autor; pero eso no es todo. Aunque los adeptos y los ingenuos seducidos por el arte aparezcan con trazo caricaturesco, el asunto ha calado ya en el lenguaje. Y ahí aparece en todo su verdadero significado la función de lo que podríamos denominar «lugar común o tópico». Es algo así como un punto de coincidencia de valoraciones que tienen validez y difusión en el grupo. Se sabe bien de lo que se habla; es cosa de plaza y corro.

Sin propósito de agotar el tema, que reclamaría la extensión de una monografía, aportaremos algunos textos interesantes al respecto atendiendo inicialmente a las referencias que hemos hallado en el *Guzmán de Alfarache* (1599) de Mateo Alemán.

En las palabras que se dirigen al discreto lector hallamos ya una analogía con los procedimientos del arte. Se alude a los consejos que contiene la obra: «...recibe los que te doy y el ánimo con que te los ofrezco; no los eches como barreduras al muladar del olvido. Mira que podrá ser escobilla de precio. Recoge, junta esa tierra, métela en el crisol de la consideración, dale fuego de espíritu, y te aseguro que hallarás algún oro que te enriquezca».

Merece destacarse una como constante analogía entre los procedimientos destilatorios y los procesos de reflexión y discernimien-

to interior. «Los empleos hanse de hacer conforme a las ganancias. Que ponerse un hombre a alambicar su entendimiento muchas noches en lo que apenas tendrá para cenar una, no conviene»[46].

Tenemos otro ejemplo en las siguientes líneas: «Y así me quedé hasta la tarde, trazando mil imaginaciones, alambicando el juicio, sin sacar cosa de provecho ni sustancia»[47].

Claro que no siempre las analogías apuntan a procesos de interioridad. En cierta ocasión referirá Guzmán que su amo hacía con él lo que los destiladores: «alambicábame y cuando había sacado la sustancia que deseaba, retirábase o por mejor decir se recelaba de mí...»[48].

La alquimia preséntase también como engañosa apariencia y a destacarlo concurre esta indicación: «Cuando fueres alquimia, eso que reluciere de ti eso será venerado. Ya no se juzgan almas ni más de aquello que ven los ojos»[49].

En cierto apólogo del asno moribundo, que deja en herencia significativas porciones de su cuerpo a deudos e hijos, para que cada cual reconociera «su» parte, el seso del animal habrá de corresponder a los alquimistas y judiciarios, hombres de arbitrios y maquinadores[50].

Pero ese Guzmán que alecciona así a Sayavedra, su servidor, nos dirá también que conoce algo del arte: «Metí en un grande crisol todo el oro, no de una vez, que no cupo, sino en seis o siete, y así lo fundí yéndolo aduzando con un poco de solimán, que yo sabía un poquito del arte...»[51].

Dará también testimonio de su formación al hablar de los elementos: «Tienen perpetua guerra el fuego con el aire, la tierra con el agua y todos entre sí los elementos. El sol engendra el oro, da ser y vivifica.» Y aunque puede decirse que esta era doctrina común entre gentes de distintas épocas que no profesaban alquimia, algunos detalles permiten sugerir que Guzmán y, por ende, Mateo Alemán, alude a ella en este contexto.

El pícaro aparece como el quinto elemento o quintaesencia y para mayor detalle, como perro de muestra que va venteando flaquezas ajenas. «Mas como era el quinto elemento, sin quien los cuatro no pueden sustentarse y la repugnancia los conserva, continuamente andaba solicito, buscando lo necesario a el oficio que ya profesaba...»[52]. Recordemos que la quintaesencia, según apunta Poisson, consistía en extraer de cada sustancia las partes más activas[53].

Graciosa resulta, aunque no forzosamente alquímica, la com-

---

[46] Mateo Alemán: *Guzmán de Alfarache*. Madrid, 1971. IV, pág. 48 (2.ª P. Libro II, cap. V).
[47] Mateo Alemán: *Op. cit.* Madrid, 1973. III, pág. 158 (2.ª P. Lib. I, cap. V).
[48] Mateo Alemán: *Op. cit.* Madrid, 1972. V, pág. 161 (2.ª P. Lib. III, cap. IX).
[49] Mateo Alemán: *Op. cit.* IV, pág. 92 (2.ª P. Lib. II, cap. VII).
[50] Mateo Alemán: *Op. cit.* IV, pág. 56 (2.ª P. Lib. II, cap. V).
[51] Mateo Alemán: *Op. cit.* IV, pág. 216 (2.ª P. Lib. III, cap. II).
[52] Mateo Alemán: *Op. cit.* III, págs. 89 y sigs. (2.ª P. Lib. I, cap. II).
[53] Poisson, A.: *Théories & symboles des alchimistes*. París, 1891, pág. 7.

paración entre la materia prima y el espíritu curioso de novedades que el autor descubre en las féminas. «Los novedades aplacen, especialmente a mujeres, que son de suyo noveleras, como la primera materia, que nunca cesa de apetecer nuevas formas» [54]. Aunque esta concepción era lugar común de la escuela aristotélica, había logrado gran predicamento entre los alquimistas que consideraban la posibilidad de transmutar formas como condición del arte. Y puesto que la forma equivalía a la naturaleza o esencia, siendo la materia potencia remota de cualquier acto, veían en semejante filosofía el fundamento teórico de sus búsquedas.

En otro lugar del Guzmán de Alfarache se habla del verdadero amigo como de una amalgama de azogue y oro, «que se le mete por las entrañas, haciéndose de ambos una misma pasta, sin poderlos dividir otra cosa que el puro fuego donde queda el azogue consumido, tal el verdadero amigo, hecho ya otro él, nada puede ser parte para que aquella unión se deshaga, sino con el sólo fuego de la muerte sola» [55]. Cierto que no se trata aquí de una referencia específica a la alquimia, pero indica sin duda un interés y conocimiento de los procesos del arte de los metales y una difusión de los mismos suficientemente extensa como para convertir asuntos semejantes en términos de comparación literaria.

La alquimia en Marcos de Obregón

La obra de Vicente Espinel a fuer de moralizadora desvía un tanto del espíritu de la picaresca. El pícaro no es hombre de remembranzas nostálgicas —como Marcos de Obregón, herido siempre por las grandes cosas de su España— sino un ser amoral, movido y zarandeado por sus necesidades y las presiones que sobre él ejerce el ambiente.

Marcos de Obregón se nos antoja demasiado sensible a las valoraciones que lo español provoca, hay en él un extraño automatismo de justificación y un inoportuno afán moralizador que no casa con algunos de sus lances y tretas. Experimenta a flor de piel lo que sienten las gentes de otros lugares y a pesar de sus sentimientos, no deja de analizar críticamente algunos aspectos de la conducta triunfante y orgullosa de buena parte de sus compatriotas. «Que por la misma razón que pensamos ser señores del mundo, somos aborrecidos de todos.» No se trata de la única observación respecto al particular [56].

Al leer la obra de Espinel, cuyo Marcos parece ser propio espejo, se aprecia esta paradójica actitud: un malandrín o al me-

---

[54] MATEO ALEMÁN: *Op. cit.* Madrid, 1972. I, pág. 78 (1.ª P. Lib. I, cap. II).
[55] MATEO ALEMÁN: *Op. cit.* III, pág. 225 (2.ª P. Lib. II, cap. I).
[56] ESPINEL, V.: *Vida de Marcos de Obregón.* Madrid, 1970, II, pág. 131.

nos un tunante atiende con exceso a consideraciones de conveniencia, compostura y buena opinión. Pero precisamente ahí radica el meollo del asunto. En este caso, la picaresca se relaciona nada menos que con la hidalguía, lo cual pone al descubierto curiosísimos enlaces y nervaduras. Espinel dirá: «Yo soy montañés de junto a Santander, del valle de Cayón, aunque nací en el Andalucía; llámome Marcos de Obregón; no tengo oficio, porque en España los hidalgos no lo aprenden, que más quieren padecer necesidad o servir de ser oficiales; que la nobleza de las montañas fue ganada por armas, y conservada con servicios y hechos a los Reyes, y no se han de manchar con hacer oficios bajos, que allá con lo poco que tienen se sustentan, pasando lo peor que pueden conservando las leyes de la hidalguía que es andar rotos y descosidos con guantes y calzas atacadas.» Señala también, un poco más adelante, que muchos sin ser hidalgos, se presentan como tales por vivir sin trabajar [57].

Esta exigencia de conseguir sustento sin esfuerzo de oficio convierte al hidalgo que se desplaza por el mundo en un pícaro de necesidad. También Estebanillo González —que se presenta como «Licenciado en desvergüenzas y doctor en truhanerías» y por si fuera poco «romero medio tunante» y «peregrino con cautelas»— se las da de noble prosapia, aunque como buen pícaro se burla incluso de su tierra natal. Pues como indica J. Millé y Giménez «...constituye una de las notas distintivas de carácter pícaro, que, por reacción contra el ambiente, afectaba despreciar muchas cosas que los demás tenían por sagradas, entre ellas la familia y la patria» [58]. En Marcos de Obregón no ocurre así y por ello, hasta cierto punto, se desdibuja el carácter picaresco de la exposición. Hay burlerías y trampas, pero se intenta cohonestar la acción que se adoba con peregrinas consideraciones. Marcos procura mantener el buen porte, destacar aspectos positivos, moralizar, y en ese proceder puede columbrarse una tendencia justificativa que atiende ya, aunque sea inconscientemente, a la valoración de quienes se rigen por otros criterios y ven los hechos desde otras perspectivas.

Cierto episodio de la vida de Marcos de Obregón está relacionado con la alquimia: Se halla aquél en tierra ajena y por un desagradable asunto da con sus huesos en la cárcel. Teme lo peor. Entonces pone sus ojos, como camino de salvación, en el carcelero «que parecía hombre corriente». Concibe un truco para salir con bien de aquel mal paso. Para ello obsequia con unos escudos a unos niños que andaban por allí, hijos de aquel hombre... «acordándome cuán buen rostro muestran los padres a quien hace bien a sus hijos». El carcelero lo agradeció mucho y dijo que bien se veía que aquel debía ser persona riquísima. Así lo hizo creer Marcos

---

[57] ESPINEL, V.: *Op. cit.* II, págs. 63 y sigs.

[58] *La vida de Estebanillo González, hombre de buen humor, compuesta por él mismo.* Madrid, 1956, pág. 58, nota.

de Obregón indicando: «Sé hacer la piedra filosofal que convierte el hierro en oro, y con esto nunca me falta lo que he de menester: pero no he osado comunicallo con nadie en Génova porque la república no me estorbase mi viaje, que lo hicieran, sin duda, porque como esta divina invención es tan apetecida y deseada de todos, todos andan tras della; y si saben alguno que la sabe, o los Reyes o las repúblicas los detienen contra su voluntad, porque ejercite el arte para ellos a su costa, que en habiendo mucha cantidad de oro en el mundo será estimado en poco.»

El carcelero asegura que ha oído tratar muchas veces de aquella materia, aunque nunca vio ni oyó decir que nadie hubiese alcanzado el buen fin en aquellos tiempos.

Marcos precisará que, para que la cosa salga bien, hay que dar en un punto muy difícil de acertar, pero que puede proporcionarle tanto oro, que no habrá de menester jamás a nadie, ni él ni sus hijos.

Obregón va a lo suyo exponiendo las cosas de este modo: «...No quiero que hagáis por mí cosa que en algún tiempo pueda haceros daño; que la misma arte química me dará modo para librarme, y esto os lo enseñaré facilísimamente, que lo veréis aunque estéis ciego, cómo sin culpa vuestra y sin consentimiento vuestro me libro y vos quedéis sin calumnia y con riqueza y gusto.» La cosa no deja de tener sarcasmo, dado que el carcelero pierde la vista en la operación.

El buen hombre quiso librar al tunante de las cadenas, pero el otro se lo impide y remata con estas palabras: «Sabed que el no haber acertado a dar el punto a la transmutación de los metales nace de no haber entendido a los grandes filósofos que tratan de esta materia sutilísimamente como son Arnaldo de Villanueva, Raimundo Lulio y Gebor, moro de nación, y otros muchos autores que la escriben en cifras por no hacellas comunes a los ignorantes; que yo, por enterarme en la verdad dello, he pasado a Fez en Africa, a Constantinopla y en Alemania, y con la comunicación de grandes filósofos he venido a descubrir la verdad, que consiste en reducir a la primera materia un metal tan intratable y recio como el hierro, que puesto en aquel principio suyo y en aquella simiente de que fue hecho, aplicándole las mismas cosas y los mismos simples que la naturaleza aplica al oro cuando se forma o se va formando, viene a transformarse en la misma sustancia dél. Que de la propia manera que todas las criaturas van imitando —en cuanto les es posible— a la más perfecta de su género, así el hierro y los demás metales van imitando a las más perfectas dellas, que es el oro, y dándole todas las calidades que la naturaleza con la generación del padre universal, que es el sol, viene a mudar su naturaleza en la del oro; y esto se hace mediante

ciertas sales fortísimas y corrosivas, mirando los aspectos de los planetas en que yo estoy muy diestro y enterado...»[59].

En las palabras de Marcos de Obregón puede apreciarse el estilo típico del alquimista engañoso, la técnica de captación de ingenuos y además, en sucinta exposición, los fundamentos generales del arte.

El falso alquimista entrega al carcelero dineros para que le proporcione «ciertas cosas o ciertos simples corrosivos y venenosos» que no expone «porque mi intento no es enseñar a hacer el mal». Se confabula con dos bellacones para poder escapar y confecciona unos polvos de acción fatal.

Por la mañana le indica al carcelero que puede traerle unos crisoles «y cuantos callos de herradura pudiese hallar, que todas las había de convertir en oro» y que por la noche, cuando toda la cárcel estuviese en silencio, encendiese lumbre de carbón «sin que hubiese ningún testigo que nos pudiese denunciar».

El pobre carcelero, movido por su avidez, recogió cuanto hierro pudo y a la hora convenida, se presentó al lugar donde se había de operar la maravillosa transmutación. «Encendió su brasero, y puesto en silencio todo, saqué mis polvos y mostrándoselos, y pareciéronle del mismo oro.»

Se los echa en la mano y le invita a que aspire su cordial olor. Con presteza le dio una palmada en la parte baja de la mano, de modo que le saltaran en los ojos. Cayó el carcelero sin sentido ni poder hablar. Entonces Marcos de Obregón consigue las llaves, abre las puertas a los bellacos que habían de convertirse en sus compañeros de fuga y escapan.

El pícaro remata la exposición de su hazaña con ciertas consideraciones edificantes. «Yo me holgué en el alma de haber salido bien con mi intento, que aunque fue a costa del pobre carcelero, por la libertad todo se puede hacer. Yo fui esta vez como el demonio, que tienta a los hombres por la parte que más flaca siente en ellos...» El carcelero que pensaba ver su casa llena de oro «quedó sin ojos para verlo. Dios mire por los codiciosos y los reduzca a la medicina que conserva la vida y aquieta la conciencia»[60].

Este episodio tiene algo amargo y cruel, y pone al descubierto que con frecuencia las acciones más reprobables pueden aderezarse con el adobo de encumbradas consideraciones morales.

En otro lugar, Espinel hace decir a su Marcos de Obregón, recogiendo el típico anti-alquimista que los que se dedican a las artes herméticas acaban miserablemente y relaciona la práctica con la de los agoreros, pues «quieren dar alcance a los secretos que Dios tiene reservados para sí»[61].

[59] Espinel, V.: *Op. cit.* II, págs. 133 y sigs.
[60] Espinel, V.: *Op. cit.* II, pág. 140.
[61] Espinel, V.: *Op. cit.* II, pág. 145.

Rufina y Garay, alquimistas

En la obra de Castillo Solórzano, *La Garduña de Sevilla* (1642) se presenta a Rufina, nada menos que como un animal, la garduña, cuya inclinación es «hacer daño hurtando». Era moza libre y liviana «dada a tan proterva inclinación que no había bolsa reclusa ni caudal guardado contra las ganzúas de sus cautelas y llaves maestras de sus astucias».

Conviene recordar que hubo en Sevilla una famosa sociedad secreta de maleantes conocida como La Garduña a la que alude Cervantes en *Rinconcete y Cortadillo*, y en ella había mujeres que provocaban engaño, valentones que asustaban o acuchillaban y ancianos de aspecto venerable que observaban e indicaban. Quizá el nombre aluda a ese grupo.

Rufina aparece, desde las primeras páginas, como una antiheroina. Su maldad es hija del engaño al que había sucumbido y hay un algo agrio y triste en sus aventuras y desventuras. Sin embargo, hubo de ser hembra «briosa y lozana» con capacidad y aptitud para atraer varones. Conviene advertir que se asoció con un tal Garay, amigo de su padre y compañero de galeras, «hombre anciano» al que eligió Rufina para apoyo de sus estafas.

Se suceden las trampas y los engaños hasta que dan con un viudo genovés, un tal Octavio Filuchi, que se enamorisca de la pícara. Ella está enferma, él le ofrece una quinta próxima a Córdoba para que pueda descansar en la convalescencia acariciando la intención de estar cerca de la moza y lograr, de algún modo, sus propósitos de enamorado.

Rufina estaba bien advertida por Garay «de que el genovés era ave de quien podrían sacar muchas plumas». Conviene advertir que el falso tío era hombre «curioso y leído». Una vez aposentados en la quinta, el viejo tiene ocasión de observar que el genovés tenía un camarín repleto de libros y que en «un retirado escaparate» había unos encuadernados «con alguna curiosidad»: eran obras de alquimia.

Digamos ahora que Garay en otros tiempos se había ocupado de obtener oro del vil metal y que determina entonces astutamente recuperar con creces lo que otrora perdiera. Pues «...había estudiado en aquel arte, y aun perdido alguna hacienda en investigar la piedra filosofal, tan oculta a todos, pues hasta hoy ninguno con certeza ha sabido dar en el punto de esta incierta arte, y con el desengaño que Garay tenía y poco dinero, había conocido su poca certeza, y quería desquitarse de lo que perdió en ella con quien no había aún salido de este engaño, que era nuestro genovés, el cual con lo que oyó a Garay, habiéndole creído, se juzgó monarca del mundo. Lo que le dijo a Garay fue que tenía prevenido en aquella su quinta cuanto era necesario para empezar aquella experiencia, y así lo mostró, en un aposento apartado de la casa,

hornachas, alambiques, redomas y crisoles, con todos los instrumentos que los químicos usan y gran cantidad de carbón...» [62].

Garay se las da de entendido y el otro cae en el cepo. Octavio Filuchi era avaricioso, poseía los libros y quizá había intentado entenderlos, pero por lo visto aún no había encendido el horno. El tío fingido, para redondear más su engaño e incitar al necio, le dice que Rufina también conoce el «arte» —en lo cual le engaña menos de lo que al principio pudiera parecer—. «Mi sobrina, sin ser latina, sabe tanto como yo, porque lo que practico lo ejecuta con la mayor presteza del mundo, y de esto ha de ver usted presto las pruebas...» [63].

Pronto habrá de acariciar el genovés el propósito de casarse con Rufina para asegurarse la colaboración del tío y aprovechar plenamente los servicios de la sobrina en todos los órdenes. Cierto, la joven le seduce ya con sus cantos y embelesos, pero hay más... sabe alquimia. Pasión de la carne y ambición del oro consumen al genovés. ¿Qué más pueden esperar los tramposos?...

Garay todo lo atiende y alecciona cumplidamente a la embustera hablándole de la piedra filosofal «piélago en que tantos zozobran», pero que, para ellos, y según él había concertado «sería oro cuanto en su casa había, y Creso había de ser un pobretón para con él y Midas un mendigo».

Queda bien advertida Rufina y con unos eslabones de cierta cadena de oro que ella tenía, fue Garay a la ciudad para que un platero liquidase el oro y le hiciera una barrita.

Todo va siguiendo su curso, El genovés desea iniciar una prueba para averiguar cómo se procede en el arte.

Garay desea entrar en acción. Indica que allí tienen suficientes elementos para emprender lo que se proponen. Bastarán dos crisoles pequeños para llevar a buen término la prueba.

«Hizo subir el fuego, y poniendo un poco de azófar en el uno, lo hizo liquidar, de modo que lo vio allí líquido el genovés; sacó una cajuela de la faldriquera Garay, y de ella un papel con unos polvos, que dijo ser lo importante para su intento; echólos en el crisol, y sacándole a la claridad de una ventana con la mayor presteza que pudo, sin que el genovés lo echase de ver, vació el azófar líquido por ella y en su lugar puso la barreta de oro que echó y cubrióla, diciendo al genovés que importaba estar así media hora... Vio Garay ser hora de manifestar su trabajo a los ojos del codicioso, y destapando el crisol, sacó su barreta de él, mostrándosela a Ostavio, que viendo aquéllo quedó loco de contento, si bien dudoso de que aquello fuese oro verdadero, y así se lo dijo a Garay, el cual se le dio para que haciéndole tocar a un platero, conociese que le trataba verdad...»

---

[62] CASTILLO SOLÓRZANO, A.: *La Garduña de Sevilla*. Barcelona, 1887, pág. 102.
[63] CASTILLO SOLÓRZANO, A.: *Op. cit.*, pág. 101.

El genovés comprueba y averigua que se trata de oro de veintidós quilates, «ya más codicioso que enamorado, quería que otro día se tratase de comenzar a trabajar en la piedra filosofal, prometiendo a Garay grandes ganancias, ofreciendose él a hacer toda la costa, aunque fuesen diez mil escudos...».

Garay domina la situación. Todo sigue su curso en consonancia con sus propósitos. Oportunamente accede a la práctica. El genovés que no deseaba otra cosa, «le ofreció gastar cuanto tenía en ello».

A los dos días iba a empezar. Señaló Garay que el «principio de elíxir divino (así llaman los químicos el todo de su transmutación), se forma en la congelación del mercurio con el napelo, con la horra, con la cicuta, con la lunaria mayor, con la orina, con el excremento del muchacho bermejo, lambicado con los polvos de aloes, con la infusión del opio, con el unto del sapo, con el arsénico y con el salitre o sal gema, y que él lo pensaba hacer con la orina del muchacho bermejo...».

Garay con buenos dineros compra cuatro cosas para forjar la burla. Finalmente, se procede al asunto. «Compuso las destilaciones sobre las hornachas a vista del genovés, compró alguna alquimia, bronce y azófar, diferentes sales y otras cosas de los que los químicos usan; y dando fuego a las hornachas, destilaban lo que les ponía, que no era nada a propósito, sino sólo para engañar al que gastaba sin orden, con la espera de lo que había de suceder allí. En cuanto al amor, íbale mejor a Octavio, porque con lo propuesto del casamiento, la señora Rufina, por pasar con su engaño adelante, le hacía algunos lícitos favores en ausencia de Garay, con que Octavio andaba loco y manirroto.»

Tuvo el genovés algún enfado con pagarés. Necesitaba dinero. Pero cual mercader avispado «valióse del remedio que toman todos los hombres de negocios que quiebran, que es salvar los bienes para después hacer la fuga a su salvo»... Para ayudarle en semejante situación, estaban el bueno de Garay y la sin par Rufina.

Creía Octavio haber gastado en adherentes químicos unos mil escudos que montaban a quinientos reales, según las cuentas de Garay, pero no terminó ahí la cosa. El genovés tuvo que hacer algunas diligencias y los pícaros quedaron en la casa del ingenuo con buen conocimiento de donde tenía lo que recientemente había reunido que, como es de suponer, «fue dejar carne al lobo».

Rufina y Garay desampararon hornachas y alambiques, y «con su dinero acrisolado hicieron la piedra filosofal a costa del genovés ausente».

Para que nada faltase al engaño, el genovés halló un papel en el que se le dedicaba un romance, del que reproducimos algunas partes:

Alquimistas mentecatos
más codiciosos que ricos
que en multiplicar la hacienda
ponéis todos los sentidos.

....

Hombres de cascos baldados,
ligeros de colodrillo,
que para mofa de todos
traéis al sesgo el juicio
¿en qué fundáis la intención
en qué estriba ese capricho
que corrupción de materias
engendra oro subido?
¿Putrefacción de excrementos
ha de producir al hijo
del sol, que navega a España,
de donde lo inquiere el indio?

....

La virtud transmutativa
llamaron (ved qué delirio)
polvo, piedra, cuerno, ungüento,
elíxir y otros distintos
nombres, para que la escuela
que inquiere transmutativos,
dando en temas de locura
multiplica desvarios.

....

y vosotros para usar
aquestas cosas, solícitos
andáis entre crisoles,
bacías, fuelles, hornillos,
baños, morteros, cedazos,
parrillas, copellas, vidrios,
alambiques, cazos, ollas
fuego, cazuelas, lebrillos,
tan tiznados y ahumados
tan quemados y curtidos
que parecen en los rostros
a los sulfúreos ministros

....

Pues buscando incertidumbres
apurados de juicio,
empeñadas las haciendas,
y de caudales fallidos,
andáis más pobres que andan
vagabundos peregrinos,

gramáticos y poetas
entre quien pocos se han visto
con caudal; y así vosotros
de la razón fugitivos
disipáis todos los vuestros
emprendiendo desatinos.

....

El mio halló su provecho
y la moza hizo su oficio,
que es fingir amor en quien
estafado de ella ha sido.
Ahí quedan las hornachas,
los alambiques y vidrios
la receta de hacer oro
esa la llevo conmigo[64].

....

Pícaro, falsario y alquimista

El pícaro es hombre de caminos. Su existencia queda jalonada por una serie de situaciones que le permiten desplegar su ingenio malévolo para salir de miserias sin excesivo provecho.

Las *picardías* se enlazan como distintos nudos de un proceso dramático, mezcla de donaire y amargo sabor.

Señala Pfandtl que, a veces, la clientela del pícaro podía ser gente adinerada, distinguida y de rango. El pícaro, si podía, picaba alto...

En su *Disertación sobre Historia de la Náutica*[65] Fernández Navarrete se refiere a un tal Lorenzo Ferrer Maldonado, autor de una obra titulada *Imagen del mundo sobre la esfera, cosmografía y geografía, teórica de planetas y arte de navegar* que apareció en 1626.

Lorenzo Ferrer Maldonado tuvo que ver con la justicia de Granada por cierto asunto poco claro de falsificación de documentos, pues era reconocida su destreza en imitar toda clase de escrituras y caracteres. Escapó como hombre avispado antes de que alguacil alguno pudiera prenderle.

Nuestro pícaro era hombre de raro ingenio: conocía muchas lenguas, se las daba de gran navegante y con admirable rapidez trazaba mapas de regiones ignotas acerca de las cuales daba pintorescos detalles. No sólo esto: también pintaba, contaba, componía en latines y levantaba un horóscopo a quien se lo encargase.

En 1609 aparece por Madrid, allí se nombró a sí mismo capitán y se daba no poca importancia como gran marino indicando que había dado con un estrecho desconocido, gracias al cual las naos

[64] Castillo Solórzano, A.: *Op. cit.*, págs. 114 y sigs.
[65] Fernández Navarrete, M. Madrid, 1846, págs. 289 y sigs.

de España podrían llegar con menos dificultad a las Molucas y Filipinas.

No se contentaba alardeando de sus experiencias en singladuras desconocidas para el común de los navegantes, sino que, además, se presentaba como iniciado en el alto saber de los secretos de la naturaleza. Se permitió enviar memoriales a ministros con descripción de tierras incógnitas y pasos imaginarios, «sin propiedad ni verosimilitud». Cuando alguién mostraba suficiente interés en el asunto, se insinuaba como alquimista... especialmente si se hallaba ante gente adinerada o poderosa. Mediante semejante procedimiento, consiguió casa grande para poder llevar a cabo sus experimentos y caudal suficiente para conducir a buen término sus operaciones. Dos años mantuvo su farsa de alquimista. Murió Ferrer Maldonado en Madrid el 12 de enero de 1625 en una posada dejando testamento. No fue mal fin si se atiende a su vida y ocupaciones.

En Lorenzo Ferrer Maldonado aparecen varios rasgos ciertamente significativos: es un calígrafo dado a falsificaciones. Muchos apócrifos de alquimia procedían sin duda de la industria de hábiles copistas. La relación entre los menesteres mágicos y los copistas remontan ya al antiguo Egipto. Los «hombres del rollo» se convirtieron en «señores de la fórmula».

Pasemos a otro asunto: Nuestro hombre aparece como uno de esos viajeros o caminantes que llegan, deslumbran, consiguen y escapan. Es un esquema común que se reproduce en varios personajes. La concupiscencia del engaño, la necesidad de afirmarse les conduce a una percepción equívoca de lo que pueden ofrecer... Se impone admitir que este truhán tuvo ingenio suficiente para esquivar cárceles y permitirse el lujo de vivir una existencia adornada de engaños y fantasías.

EL LULISTA ALDRETE Y EL AGUA DE LA VIDA

Alguacil de la Inquisición y apóstol de secretas doctrinas

¿Quién iba a decir que el Alguacil Mayor del Santo Oficio de la Inquisición, Regidor perpetuo de la ciudad de Málaga y Procurador de ésa en la Corte, fuese hombre de extrañísimas doctrinas y enseñanzas poco comunes?...

Se llamó Luis de Aldrete y Soto, y cuando hacia 1673 su nombre empezaba a conocerse, era ya «anciano en edad». Uno de sus adversarios dice de él concisamente: «En cuanto a la persona, tengo noticia de ser noble... y pública en su ministerio.» Era respetado y de gravedad reconocida. Sólo llamaban la atención sus ideas, sus concepciones.

Dedicóse al estudio de los «arcanos» a lo largo de «incansables

vigilias» y gastó buena parte de su patrimonio en peregrinas experiencias... ¿Y qué logró con tanta aplicación y cuidado?... Nada menos que el «agua de la vida». Apresurémonos a decir que esa era expresión frecuente entre los alquimistas para significar cosas tan valiosas como el mercurio sófico, la quintaesencia, y varias destilaciones alcohólicas de carácter terapéutico. Con la expresión de «agua de vida de los sabios» se aludía a la perfecta medicina, aquélla que otorgaba a los compuestos la máxima perfección alcanzable[66]. Aldrete, como se verá más adelante, presenta su agua vital como medicina hermética con todos los honores de panacea universal.

Consta que siete años después de su milagroso hallazgo, preparó un folleto sobre tan portentoso descubrimiento. Como era de esperar, ello provocó una verdadera explosión de críticas y apologías. Las prensas de casi todas las imprentas de la Península se vieron ocupadas por el tema de debate. Médicos y filósofos iniciaron sus controversias, terciaron los literatos, los cuales vieron en el enconado debate una ocasión de lucimiento, y el vaivén de disquisiciones quizá desvió la atención de lo sustancioso: Aldrete era un adepto a muy curiosas concepciones que constituían patrimonio de ciertas tendencias de alquimia mística. Aldrete no es criticado por sus doctrinas, sino por su intrusismo en el campo de la medicina y por su curalotodo de fórmula desconocida.

En 1680 se refiere, a través de un folleto, a un cometa que apareció en el mes de noviembre. Por aquel entonces publica una apología de la astrología que le procuró no escaso renombre. Pero la explosión a que nos hemos referido se produjo en 1681 al publicar un folleto de diecisiete páginas in-folio intitulado *Luz de la medicina y respuesta a las objeciones puestas a la universal*, opúsculo que no presenta ni fecha ni lugar de impresión, pero que consigna en su página once que era aquél el año de 1681.

En esta obra se presenta el agua de la vida como la gran panacea a la que se refirieron los sabios y los filósofos de todos los tiempos con distintos nombres, pero siempre manifestando los sorprendentes efectos de su aplicación.

Arremete contra la medicina metódica y dice que la sangría era, ni mas ni menos, el vestigio de los sacrificios paganos con efusión de sangre cuidadosamente sostenido por el demonio para demostrar que el triunfo de los cristianos no había sido completo.

«Ideó el Demonio, Enemigo del Género Humano, que viniendo Christo al Mundo, se le acababan los sacrificios de sangre humana: suscitó Hipócrates que introdujese la sangría, con la moderación que la usó que el demonio es muy astuto en los principios de cualquier error, porque hasta este tiempo no se había usado, ni él trae autoridad para ello alguna de la Antigüedad: su

[66] PERNETY, A. J.: *Dictionnaire mytho-hermetique*. París, 1972, pág. 109.

método como diximos en la *Luz de la Medicina* fue sacado de aquellas tablas que se ponían en los templos de los ídolos, de respuestas dadas por el demonio...»[67].

El Protomedicato toma cartas en el asunto y solicita de Aldrete que les entregue el agua, que les indique los ingredientes con que la prepara y el modo de hacerlo.

Aldrete, como amante de los arcanos y del hermetismo, no está dispuesto a revelar tan altos misterios. Se contenta con redactar una *Respuesta* que no fue nunca publicada oficialmente, pues sólo logró una de las aprobaciones que se requerían. Aparecieron varias ediciones clandestinas con títulos distintos: *Crisol de verdad, La verdad acrisolada...*

El avalador don Antonio de Ron, presbítero y para más detalle profesor de teología y filosofía, hombre que compartía plenamente las ideas de Aldrete, aprovecha el texto de su aprobación para extenderse en cincuenta y tres páginas sobre las virtudes de la medicina filosófica.

Aldrete se permitirá decir que la suya es medicina del Espíritu Santo. Ni más ni menos... Los superiores influjos se transmiten en el mundo material por caminos de salud y pureza. Aldrete utiliza textos alquímicos para autorizar el uso de su misteriosa medicina.

¿Dónde se hallará remedio semejante?... En el aire y en el Sol. «¿Acaso no dijo Hermes que el Sol es su padre, la Luna es su madre y que el viento la lleva en su vientre...?» Pues bien, el Agua de Vida se logra de los rayos de Sol. «Y assi, cogidos los rayos de Sol y dispuestos, siendo como son forma de las formas y la naturaleza naturada; de necesidad son la medicina universal, que niegan los metódicos, que no la pueden haber, ni que los rayos de Sol se pueden coger y que esto sea mediante coger el aire...»[68].

Don Antonio de Ron se expresa en estos términos: «A lo primero, pues, de decir que esta agua se destila de cal viva o caparrosa o de otros materiales, que cada uno de ellos finge o se les antoja, se responde: que de nada de eso se fabrica, sino del aire y de la Luz, que es lo mismo, que de los rayos del sol que bajan y se conducen hasta nosotros por el aire...»[69].

Aldrete se lanza a una especulación acerca de la naturaleza lumínica en el hombre: «Su virtud consiste en un punto de luz que bajó del cielo a la formación de cada individuo» y adereza sus proposiciones con frases de Hermes y otros personajes de la secta hermética.

«La luz que baxó a este sepulcro fue milagro, en premio de la

[67] ALDRETE, L.: «Respuesta al auto del Proto-Medicato». Se halla como apéndice de la obra *Discursos serio-jocosos sobre el agua de la vida*, por GONZÁLEZ GODOY. Soc. de Bibl. Esp. Madrid, 1959, página 153 (art. II. núm. 25).

[68] ALDRETE, L.: *Op. cit.*, pág. 168.

[69] RON, A.: *Aprobación*. Se cita en el Prólogo de la citada obra, pág. 25.

sabiduría y luz deste santo. Esta causó después tres efectos naturales suyos.

El primero, buscar sombra en que disfraçarse; porque baxando a región impura y a las sombras deste mundo, se reconcentra en ellas, y toma cuerpo. Y por eso cualquier individuo encierra en sí una centella de luz, como habemos dicho arriba.

El segundo, el movimiento; porque la luz no puede parar, y desde que la crió Dios hubo tiempo y movimiento y así, porque los astros participan de luz no paran un instante, ni el Sol que es la fuente della.

El tercero efecto natural de la luz es curar de todas enfermedades; porque la luz es la naturaleza naturada, substituta de la naturaleza naturante y por medio de quien el Criador obra su Voluntad inmensa»[70].

Aldrete sostiene que el agua de vida actúa contra los demonios, lo cual no significa que los expulse del cuerpo de los endemoniados. Así lo distingue en un memorial al rey contra cierto médico de cámara que le había acusado de sostener aquella temeraria proposición.

Señalará el curioso Aldrete que el demonio actúa utilizando medios naturales. «Como tan científico y deseoso del daño del género humano, se vale de causas naturales; ya de influxos, ya de humores, ya de la apetencia de viandas noscivas por donde se introduze la melancolía y atrabil, mezclándose él en ella como enemigo de la luz y amigo de las tinieblas.»

El agua de la vida actúa, pues, sobre los vehículos que el «enemigo» utiliza: «Y habiéndole quitado al espíritu maligno el assiento, raíz y medios de que se había valido para introduzirse en el cuerpo humano, de necessidad dejará su aloxamiento.»

Dirá que puede muy bien sostenerse que la sin par agua de la vida ahuyenta accidentalmente a los demonios, destruyendo «los humores atrabiliarios, esto es la melancolía adusta porque se cree que ella es el pábulo de los malos espíritus». Aporta buenas autoridades para dar buen fundamento a sus asertos y dice que el agua de la vida, «como hecha de los rayos del sol» actúa benéficamente sobre el organismo eliminando la obstrucción de los conductos y expediendo lo heterogéneo. Como prueba, expone una serie de casos que trató con su famosa agua y que aparecían como «posesión diabólica».

Cuantos por cualquier causa o razón se opongan utilizando distintos recursos a las actividades salutíferas del agua de vida o bien de Aldrete nada han de conseguir... «porque ha aprendido del Sol»[71].

Digamos que Aldrete se presenta como lulista, espagírico y adep-

---

[70] ALDRETE, L.: *Op. cit.*, pág. 167 (art. II, núms. 20 y sigs.).
[71] ALDRETE, L.: *Memorial al rey.* Aparece también como apéndice a la mencionada obra, pág. 135.

to al hermetismo, con expresa manifestación de acendrado catolicismo. La suya es una medicina mística, del Espíritu... Y a pesar de los esfuerzos del Protomedicato para conocer los componentes de la misma, el gran Aldrete llevóse el secreto del agua a la tumba. Nada se supo de aquella sin par medicina de la que ciertos malintencionados dijeron que había ayudado a mal morir a la reina doña María Luisa de Orleans, primera mujer de Carlos II, que la tomó el día antes de su muerte entre diversas y numerosas sustancias.

Don Juan de Guerrero «médico de la Corte» escribió una obra intitulada *Sol de la medicina* (Madrid, 1682) en cuyo inicio figura un epigrama donde se le presenta como Hércules luchando contra el gigante Aldrete. Este entusiasta de la sangría y furibundo adversario de las panaceas se refiere al agua de la vida como un concepto médico de carácter filosófico que nada tiene que ver con la medicina. Lo concibe como «un menstruo universal... el verdadero disolvente que atrae y arrastra a sí la virtud de lo que en el se difunde»... ¡Recordemos el «menstruo» de los alquimistas!

A pesar de su posición inicial y, yendo de suposición en suposición, Juan de Guerrero imagina que el agua de vida puede ser un licor pancreático «que... ha poco que se ha dexado ver de los modernos». Dirá que se equivoca Aldrete al suponer que el Sol da vida, «...el Sol como Sol no da vida, ni engendra, que sólo es eficiente intrumento, o causa para que todos los viuientes se purifiquen de la mesma suerte que en un horno».

Guerrero nos aporta valiosas indicaciones acerca de las ideas que se tenían de la llamada agua de la vida: «Es menester advertir que cuantos han hablado de esta agua de la vida, mercurio de el mundo y de los filósofos... no hablaron con la inteligencia que lo entiende el autor de el papel (Aldrete).»

Aldrete pasa, el agua como panacea queda. Los médicos que celebraban el agua, como remedio universal, aún entonaban sus alabanzas en la época de Feijoo. Un tal Vicente Pérez, conocido como el *Médico del Agua*, la saludaba como panacea, Juan Vázquez, de Sevilla, era un adepto de la hidroterapia y de don Gregorio Marcia, médico de Valencia, se contaban portentos.

Ciertamente no consta que fuesen aldretianos, pero como el pintoresco autor malagueño, veían en el agua la gran medicina. Refiérese Feijoo, en un interesantísimo pasaje, a quienes buscan conferir virtudes especiales al agua exponiéndola al sol. «Dexamos escrito que no hay, o apenas hay agua alguna, que no contenga gran cantidad de semillas y huevecitos de menudísimos insectos; pero en mayor número que las otras la agua pluvial. Dexamos también escrito en el mismo lugar, que el calor hace fecundos esos huevecillos; por cuya razón se corrompe el agua de los navíos produciendo en ella varias especies de menudísimos insectos. Uno

y otro consta de muchas observaciones... ¿Qué se logrará, pues, con poner el agua al Sol? Que se corrompa poco o mucho con la producción de más o menos insectos; según el calor apurare más o menos, y la agua detenida esté más o menos expuesta al Sol. Esta es la purificación que se logrará» [72].

Luis de Aldrete y la alquimia

Se sabe que el bueno de Aldrete gastó más de sesenta mil ducados y buena parte de su vida en el empeño de conseguir la medicina universal para «socorrer la salud pública». Estos pequeños detalles se refieren en un memorial sin fecha, que pudo redactarse hacia 1682, dirigido al rey, a raíz de las demandas del Protomedicato acerca de la composición de su famosa agua de la vida, en el cual indica Aldrete que sólo revelaría su secreto al monarca o bien a su primer ministro.

¿Podía renunciar nuestro hermetista a su preciado sueño?... ¿Qué pudo haber conseguido?... Lo que aparece sin género de duda es que Luis de Aldrete adopta la actitud de un sanador desinteresado. Ejercía sus artes con espíritu de visión superior. Estamos ante la tradición de los evangélicos que continuará en la misteriosa hermandad rosacruciana y que se inspira en peregrinas concepciones médicas sobre influjos espirituales.

Nuestro ministro de la Inquisición seguirá las doctrinas de los alquimistas, aunque sólo admite dos de los cuatro elementos que venían aceptándose tradicionalmente. Aldrete sostiene que todo el universo es el resultado de dos principios, a saber, el fuego y la tierra, lo cual induce a relacionarlo con la corriente ocultista que arranca de Agripa y Paracelso, y llega hasta Robert Fludd. También considera éste que los principios de todo lo creado corresponden a la luz —como calor y movimiento— y a las tinieblas —como frío y pasividad—. Lo frío y lo cálido separados dan lugar a lo seco: en tanto que unidos producen lo húmedo radical...

Según Fludd el alma es un núcleo de atracción de las fuerzas positivas que luego se pueden comunicar a la materia mediante ciertas acciones humanas: éste es el fundamento de la alquimia.

Digamos, sin querer dar demasiada importancia al asunto, que Fludd estuvo en España —como era de buen tono entre los personajes que se daban al ocultismo— aunque nada se sabe ni de su itinerario ni de su estancia.

Las ideas de Aldrete recuerdan también, en gran manera, algunos puntos de vista de Agripa, muy especialmente en lo que se refiere a las ideas que éste sostiene acerca del fuego celestial o bien cuando habla del espíritu del mundo, como resultado del efecto de los rayos solares.

[72] FEIJOO, J.: *Teatro crítico.* Madrid, MDCCLXXIII, tomo 8, disc. X («Paradojas Médicas», XIX), núm. 155, pág. 308.

La medicina universal de Aldrete corresponde, de algún modo, a la piedra filosofal, pues «cura las enfermedades de los metales» a los que convierte en oro purísimo que resiste todas las pruebas.

Aldrete y la espagírica

Nos interesa destacar que Aldrete en folleto titulado *Luz de la Medicina y respuesta a las alegaciones puestas a la Universal,* donde se refutan las opiniones del médico Guerrero, señala, cual objeto de la química —que aquí debe entenderse como alquimia— una función catártica: «La chymica no es otra cosa que separar lo puro de lo impuro, que es lo que haze toda la naturaleza; y si desta región no probara la chymica (alude Aldrete a quienes sostenían que los medicamentos químicos no iban bien al clima de España) no hubiera vivientes, ni plantas, ni yerbas, ni minerales, cuyo movimiento continuo del calor los cría, separando lo puro de lo impuro» [73].

Señala —como harán sus oponentes— la existencia de «grande vulgacho de los chymicos, codiciosos de la piedra philosophal...» e indica que los tóxicos impuros, mediante proceso de «bolatilidad», dejan «lo fixo o sal fixa, antídoto y triaca contra la bolatilidad de su mismo veneno. Y para separar estos tres géneros de venenos (de los reinos mineral, vegetal y animal) ...lo haze la chymica impirrica».

La chímica «impirrica» o empírica se relaciona o mejor casi se identifica con el arte espagírico. Y Aldrete se permitirá acusar a los boticarios de ignorar el magisterio cabal de semejantes procedimientos.

Justo Delgado de Vera en su *Defensa y respuesta justa y verdadera de la medicina racional y philosophica profanada de las imposturas de la Chimica* (Madrid, 1687) defiende a los boticarios y también al Protomedicato, indirectamente censurado por Aldrete, y señala que aquéllos saben muy bien cuanto hay que conocer de la «pharmaceutica spagírica racional». No estará de más hacer hincapié en este último calificativo para diferenciar esta práctica espagírica de los procedimientos y lenguaje alquímicos.

Indicará Delgado que «esta arte es la que propiamente se llama separatoria, con que los remedios se preparan y purifican, para que purgados de sus impuridades, se apliquen más essenciales y activos; assí la definen los mismos spagíricos: *Est ars corpora naturali mixta solvenda et soluta coagulandi, ad medicamenta gratiora, salubriora et tutiora concinanda.* Y pues su fin es para preparar mejor los remedios, a los pharmacopeos pertenece... Porque ya está muy dilatada la pharmacéutica spagírica o chímica, haziéndola racional; esto es, dando razón de lo que obran y porque

[73] Folch Andreu, R.: *La Química. La ciencia española del siglo XVII.* Madrid, 1935, pág. 355.

assí en cada simple como compuesto y porque assí lo obran, no como los empíricos falsos chímicos, que con sus falsas promesas e imposturas corrompen u desacreditan una arte tan curiosa y necesaria»[74].

En esta controversia, frecuentemente alumbrada por la pasión, puede apreciarse una doble vertiente harto significativa: Aldrete representa una posición de carácter teosófico que concibe la purificación como un proceso de alcance cósmico que puede visualizarse desde una perspectiva «*sub specie aeternitatis*», por ello cree que lo material, si se da con la fórmula —es decir, si se activa mediante la fuerza del espíritu— puede ordenarse hacia su bien pleno. Habrá un influjo catártico que debemos relacionar forzosamente con la mentalidad y los rituales mágicos.

Frente a esta peculiar posición, que es una especie de curanderismo espiritualista, aparecen los autores que, a pesar de que admitan la medicina química y destaquen la importancia de prepararla adecuadamente, la conciben estrictamente dentro del ámbito de una elaboración y aplicación profanas.

Los oponentes de Aldrete pueden clasificarse, en términos generales, en dos grandes grupos:

1.° Los que recelan de las medicinas químicas o bien por su peligrosidad intrínseca o bien por no corresponder al clima de España.

2.° Los que admiten las medicinas químicas como buenas, pero dentro de procedimientos formulables racionalmente, perfectamente desligados de consideraciones mágico-místicas.

En este último apartado puede incluirse a Delgado Vera, en tanto que Juan Guerrero, médico de cámara y protomédico de la armada, autor del mencionado *Sol de la medicina,* donde impugnaba a Aldrete, podría incluirse en el primer apartado.

Guerrero reconoce la importancia de la medicina química, pero señala la conveniencia de desenmascarar a quienes de modo falso la presentan, como son los alquimistas. «Este es el bien deseado de los philósophos, que por corresponder con tanto sigilo, ha sido el lauerinto u chaos, que ha hecho a muchos príncipes vasallos y a muchos vasallos príncipes, éstos por tener ciencia y aquéllos por carecer de ella; y assi los que juzgan tener montes de oro antes de haberse tiznado con los carbones, ni haber averiguado el sentir de los autores, les sucederá lo que a muchos he conocido y conozco, que, como dice el refrán: *Alchimista, aut medicus, aut saponifla.* Son ignorantes, han gastado algunos reales en aueriguar la piedra philosophal, y como tales han errado la idea; si bien han aprendido algunas destilaciones, sublimaciones, calcinaciones, etcétera. Y viéndose en este estado, se hazen curanderos, o hazen

[74] FOLCH ANDREU, R.: *Op. cit.,* págs. 365 y sigs.

jaboncillos y afeites para las damas. Hasta aquí llega la ciencia de éstos... y se debe llamar alchimistas, no chymicos.

Estos son, vuelvo a decir, los que los médicos racionales ahuyentan de sí, éstos son los que los ignorantes tienen por médicos chymicos, no siendo sino curanderos o saltimbancos recogidos, embusteros en todo y por todo»[75].

Alquimia y purificación

Estimamos que el ahondamiento en las concepciones de la alquimia, como proceso de purificación, tal como se halla en Aldrete, pongamos por caso, permite vislumbrar sugerentes aspectos de carácter antropológico.

Mary Douglas ha destacado que la reflexión acerca de la impureza implica hondas referencias a las nociones básicas de orden y desorden, de ser y no ser, de forma y carencia de forma y también de vida y muerte. Es decir, cuando entran en juego reflexiones acerca de la impureza, cuando se presta especial interés a las estructuras dentro de las que aparece, y se hace referencia al sistema dentro del cual cobra adecuado sentido, se está avanzando con buen pie por la senda metodológica en el estudio comparativo de las religiones[76].

Como es natural, nos referimos aquí a la alquimia como procedimiento catártico que se aproxima a la experiencia místico-religiosa. En este sentido, no puede desconocerse la primordialísima función de temas como forma de las formas, materia prima como carencia de forma, menstruo o disolvente universal, proceso circular, ascenso y descenso de la materia, aproximación de los contrarios, mortificación, etc.

El arte de purificar, es decir, la técnica para dominar la impureza, se muestra como la representación de un proceso integrador de vasto alcance y repercusión. Se trata, nada menos, de asimilar en la «obra», es decir, en la acción, aquellos contenidos contrapuestos, aparentemente irreconciliables, que permiten un insospechado incremento de posibilidades y visión.

Si en las sociedades llamadas primitivas la dualidad pureza-impureza presenta la función de dibujar determinadas relaciones dentro de la estructura social, en el caso de la alquimia representarían aspectos a integrar. Semejante integración, operada mediante la aproximación de un contenido consciente y uno de carácter inconsciente, permitiría, como hemos apuntado, un mayor grado de comprensión, un incremento de la dinámica interior del adepto en el sentido de peculiar integración.

---

[75] FOLCH ANDREU, R.: *Op. cit.*, pág. 358.

[76] DOUGLAS, M.: *Purity and Religion*. London, 1967. Se ha utilizado la versión titulada *De la souillure*. París, 1971, págs. 24 y sigs.

El hecho de buscar la piedra filosofal entre impurezas o excrementos es particularmente significativo a este respecto.

Cuando Nicolás Eymerich y otros tratadistas aproximan la alquimia a la magia, se mueven por muy profundas razones, quizá por hondos barruntos, que vislumbran en ambas actividades un medio de «reconciliarse» con las «malas fuerzas», de servir o servirse de ellas, de iniciarse en el mundo vedado, de lo impuro, de lo tabú.

Tanto el mago como el alquimista místico trascienden el área de lo profano y se insertan en el ámbito de la «alteridad» donde se opera una peculiar «confusión» entre lo sagrado y lo impuro.

Se ha dicho que la impureza está íntimamente relacionada con la exigencia de un ordenamiento sistemático de las ideas y que su «experiencia» contribuye al mismo. En este sentido la obra alquímica podría aparecer también como una persecución de sentido a través del caos de la «materia prima» o bien del «caos» de documentos que se referían al proceso de la purificación de los metales.

La obra alquímica persigue la conformación de un todo, persigue alcanzar un ordenamiento en la confusión de lo caótico, lo cual es un equivalente ritual de la creación y ésta abraza a todos los seres, tanto los puros como los impuros, y acepta todas las oposiciones. El «magisterio» sería el resultado de una visión sintética, que sólo podría lograrse plenamente en un estadio final, cuando se alcanza la visión que todo lo transforma en oro a través de una superior contemplación.

Ante todo, el arte hermético, viene a superar la noción de híbrido, que de modo tan enérgico se destaca como impureza en el *Levítico.* Toda criatura que tenga el carácter de tal, incluso toda obra del hombre —sean ejemplo los tejidos en que aparecen mezclados, lana y lino— son cosa impura, y por ello vedadas a los fieles. De modo muy diferente sucede en la alquimia, la materia todo lo contiene en oscura confusión y a pesar de ello, surgirá de su seno el brillo áureo de la perfección, que habrá surgido mediante el arte de lograr sucesivas conjunciones.

Discursos serio-jocosos contra el agua de la vida de D. Pedro González Godoy

El asunto del agua de la vida invitaba a la controversia; y era esta buena oportunidad para ejercitar el ingenio y también la memoria. Se argumentaba y se aportaban citas. Los médicos se sulfuraban y los literatos se divertían. Pedro González Godoy interviene en el asunto, pero sin tomarse las cosas demasiado en serio: «No lo he hecho por picar a nadie, ni oponerme a sus opiniones; pero sí porque entre burlas y veras, acabe ya de salir este

preñado tan contravertido» [77]. Para que no haya dudas acerca de su actitud, Godoy apuntará. «Ansí, tambien digo que los que no fueren amigos de chanzas, con su punta de picante, no me lean ni me prueben» [78]. Y entre párrafo y párrafo, Godoy enhebra anécdotas y dichos graciosos para terminar diciendo: «Y advierto que todo lo que he dicho es un juguete y ensalada italiana, y que no lo he hecho por impugnar, ni contradecir, ni para que nadie responda y se enoje diciendo que todo ello es un disparate, que por tal lo confieso, y confesión de parte, revelación de prueba...»

El divertido autor se refiere a las oscuridades que emplean los defensores del «agua» y como es natural, ha de relacionarlo con los textos alquímicos. Su sátira tiene aún plena validez respecto a cierto tipo de exposiciones que pudiéramos «denominar de copete»: Hay quien ha dado en suponer que lo oscuro e intrincado corresponde y coincide con lo profundo y cierto. Muchos filósofos perderían peana si exigiesen menos trabajo interpretativo y ofrecieran monda la almendra. Atendiendo a ello, el autor del juguete satírico se expresa en estos términos: «Y advierto que en esto que llaman Chímica, ni hay pandectas recogidas ni opiniones probadas, ni decisiones de Rota, sólo uno, dos y cincuenta libros, que mintiendo más uno que otro, traen embelesada a la gente; y porque uno está en francés, otro en italiano y otro en latín y todos en griego, que no se entienden, quieren que creamos que lo que dicen es verdad...»

Asegura Godoy que las afirmaciones del «autor» y defensores de la famosa agua son algo hiperbólico y que precisamente por ello debe considerarse como cosa de retórica e «indigno de que se crea». Por si fuera poco, nuestro crítico dice que tuvo unas cuartanas y que tomó el agua y quedó cual estaba sin que le hiciese efecto alguno. A pesar de lo cual, está dispuesto a hacer concesiones. Imaginemos que la tal agua mostrase ciertas virtudes. «¿Qué tiene que ver con abatir la medicina y decir mal de sus profesores?»

Señalará nuestro gracioso crítico que no se requiere largo estudio para caer en la cuenta de las cosas que pueden ser y de las que no pueden ser. La especulación embrolla. Y trae a colación cierto estatuto de la Universidad de Salamanca respecto a la cátedra de Gramática y buenas letras, en que se prescribe que dada igualdad de condiciones entre dos opositores... se diese al que no hubiese estudiado filosofía, para que no se complicasen las cosas, «y no destruya el filósofo lo que es mero precepto» [79].

Se refiere también el satírico autor a los numerosos cuadernos que circulaban a raíz del agua, negando unos, alabando otros, em-

[77] González Godoy, P.: *Discursos serio-jocosos sobre el agua de la vida.* Madrid, 1959, pág. 59.
[78] González Godoy, P.: *Op. cit.*, pág. 60.
[79] González Godoy, P.: *Op. cit.*, pág. 69.

brollando todos y «se ase cada uno de diferentes pelillos y dejan lo esencial».

Godoy habla del hambre de fama y dice que también hay quienes alcanzaron fama por su tontería. Sea. Está dispuesto a tener fama, aunque ésta proceda de la necedad, por ello dirá: «Quiero yo echar mi piedra en el montón de Mercurio y que se sepa que hay tontos hombres como hombres tontos» [80]. Parece que el pasaje alude a la piedra filosofal o de Mercurio... Dirá también que, deseoso de hallar tema para ejercitar su ingenio, se halló ante una caterva de tratados que defendían o rechazaban el agua de la vida. Le hace gracia el asunto por la donosa actitud del autor o artífice de la misma, el cual desea más que se «crea» en ella, que no informar acerca de su naturaleza y composición.

«No niego que hay quintas essencias, que por estar purgadas de todo lo terrestre y nocivo, quedan medicinales y ayudan mucho a la naturaleza; pero nadie me hará creer que esta que introducen, Agua de la Vida, sea la que debe ser, pues hasta ahora nadie la ha visto, ni sus efectos se han manifestado. Bien creeré que algunos con ella han mejorado sus achaques; pero será por haberla tomado en tiempo de la crisis o por la imaginaria...» [81]. ¿Por la imaginaria?... Godoy parece explicar los efectos por cierta sugestión operada en el paciente.

Lo cierto es que los efectos del agua son dudosos. «No hubiera muerto nuestro Phelipe Quarto si el Agua de la Vida deshiziera las piedras de los riñones y es cierto que le sacaron, al embalsamar, una de no pequeña magnitud. Esto de esta Agua es pintiparada a la piedra philosophal que mil han hecho experiencia de ella y ninguno ha conseguido su verdadero uso, y si se pudiera hallar, a Dios Indias, que con dos polvitos de dicha piedra se harían quintales de oro» [82].

Godoy argumenta a base de concesiones que le permiten redondear, por contraste, sus puntos de vista. A veces parece dispuesto a dar «gracia» a la dichosa agua, acepta que puede ser preventiva, «con vezes de remedio curativo». No por ello será universal, que si no la hubiera bautizado el autor moderno con semejante nombre «quizás se introdujera con aplauso, pero eso de sanarlo todo no se puede tragar».

Asegura el crítico que el agua posiblemente se haya logrado «empíricamente sólo por tradición» y que el autor de la misma no se atreve a hablar de sus ingredientes... Por eso se permite decir Godoy que todo eso es acuátil esfinge, cosa de misterio y enigma de «oculta inteligencia».

Godoy sucumbe a la suposición de los posibles ingredientes, por donde se aprecia su formación en cuestiones de alquimia, cosa

[80] González Godoy, P.: *Op. cit.*, pág. 62.
[81] González Godoy, P.: *Op. cit.*, pág. 64.
[82] González Godoy, P.: *Op. cit.*, pág. 64.

por otra parte nada rara en aquella época. «Nadie puede negarme que la sal, sulfur y mercurio son los tres principios universales de todas las cosas y vienen a ser su espíritu, cuerpo y alma; que sacando de ellos una sustancia media con el menstruo proporcionado o disolvente, que no sea corrosivo (aunque algunos no reparan en esto) sale la medicina universal, que confieso la puede haber; pero no la hay, ni se ve por la suma dificultad de su operación; y aunque muchos dizen como se haze, ninguno ha llegado a lograr su punto individual. Por más que me digan que Alberto Magno, Raymundo Lulio y otros lograron el lapis que es *mutatis mutandis,* lo mismo que el Agua, y assi soy de parecer que esta que nos quieren encaxar por tal, ni lo es, ni lo puede ser»[83].

A veces parece molesto por hallarse ante una naturaleza incógnita. «...Y pues quieren que esta agua sea universal, séalo también su declaración y sepamos lo que hemos de creer, para tener fe con lo que hemos de obrar; pero débenlo hacer para darnos el tormento del agua...»

Godoy hace alusiones, aporta anécdotas, elucubra: «Assí digo yo para qué es andar en tantos ambages y laberintos. ¿Queréis saber lo que es esta Agua? Pues no es más de vitriolo con el menstruo que se le quisiere dar, y si no es vitriolo, será antimonio; será espíritu de vino u otro no corrosivo, será acaso la cornaquina, podrá ser el licor de la yerua Eruca, que lleua tras sí todas las tinturas, y es de ambas sillas para la curación, podrá ser el heléboro, sépase, que es el único remedio para curar la locura; y en Roma para llamar a uno loco, se decía digno del heléboro; y porque en la isla Anticira se cría el mejor, dezían también, lléuenle a Anticira: pero si esta agua acaso es de heléboro, veo en ella contrarios efectos, pues en lugar de curar la locura, nos vuelve a todos locos; pero sea lo que fuere, ella no es la medicina universal, que prometen, ni puede ser por su suma dificultad, como tengo dicho, y quiere el autor que la tengamos por el espíritu etéreo, el mercurio vegetable, la piedra de los philósophos, la fuente perenne, la estrella de Diana, el azufre de Géber, la quinta essencia celeste, la orina sublimada, la agua pluvial, la rosa universal, la flor animal, y otra caterva de epitectos rumbosos...»[84].

Cual juez, después de haber considerado cuanto podían aportar los apologistas del agua, Godoy emite su fallo: «Vistos los autos y méritos de este processo, fallo que debo condenar y condeno primeramente al moderno autor de la asserta Agua de la Vida, porque no ha probado su intención, y aunque consta de los autos, que son nobles los ascendientes de esta intrusa medicina, no ha hecho información auténtica de la filiación legítima, y menos de su perfecta elaboración y criança... le condeno en que no pretenda más,

[83] González Godoy, P.: *Op. cit.*, pág. 87.
[84] González Godoy, P.: *Op. cit.*, págs. 89 y sigs.

sino que se conserve en el estado en que se halla, sino mover discordia, ni menear la piedra del escándalo...» [85].

Esta divertida controversia, en la que intervienen ingenios de diverso alcance, unos tomándose las cosas a pecho, otros buscando chanza, nos muestra que la alquimia se convirtió en un tópico barroco, que sus textos circularon bastante en la España de los Austrias, que en su dimensión hermética había echado brotes incluso en ambientes de cristianos viejos, de presumible ortodoxia, donde era aceptada como enseñanza concorde con la más pura religiosidad... Cierto que semejante especulación, no siempre acompañada de aspectos operativos o de la «práctica», empieza a declinar hacia el terreno de la medicina y de la farmacología. Los cacharros del laboratorio alquimista se desplazan hacia la botica del espagírico.

CONTROVERSIA SOBRE LA ESPAGIRICA

La Real Tertulia de Sevilla, núcleo espagírico

La que fue primera tertulia literaria se convirtió en sociedad médico-científica allá por el año 1697. Conviene destacar que fue época aquella de grandes controversias respecto a las virtudes de la espagírica. Los miembros de la tertulia no dudaron en declararse defensores del «arte separatoria» y de las medicinas químicas, no sin antes distinguir a los verdaderos expertos de los impostores que ofrecían medicinas secretas que no eran tales y que mataban a los demás para librarse ellos de morir por hambre.

La aparición de la Real Tertulia o Sociedad Médica de Sevilla halló adversarios. Hubo denuncias en la audiencia por haber utilizado unas ordenanzas antes de que se hubiesen aprobado oficialmente; se recabó, además, el apoyo de centros docentes «para que coadyuvaran al exterminio de la Tertulia o Sociedad». A pesar de todo, los estatutos fueron aprobados por real cédula el 25 de mayo de 1700 [86].

Merece subrayarse la importancia de esta culta asociación por representar no sólo un puente de tránsito entre dos siglos, sino además por delatar una clara transformación de las concepciones alquímicas en procedimientos de carácter netamente operativo en el ámbito médico-farmacéutico, despojados de las elucubraciones místico-simbólicas. Ello no debe concebirse como un proceso dialéctico en que una fase o estadio queda superado, nada de eso. La alquimia como *corpus symbolicum* continuará coexistiendo junto a nuevas formas de conocer y actuar, pero se impone reconocer

[85] González Godoy, P.: *Op. cit.*, pág. 61.
[86] Folch Andreu, R.: *Op. cit.*, págs. 368 y sigs.

las nuevas «acepciones» que van adquiriendo los menesteres enraizados en una tradición venerable.

Fueron fundadores de la sociedad don Juan Muños Peralta, médico de cámara, los doctores Salvador Leonardo de Flores, Miguel Melero Ximénez, don Lucas de Aurigui, don Juan Ordóñez de la Barrera, presbítero y médico cirujano de la reina doña Mariana de Austria; el licenciado Gabriel Delgado y el farmacéutico Alonso de los Reyes. No poco mérito correspondió en la aprobación de los estatutos de la Tertulia a don Diego López de Zapata.

Existía en Sevilla, como en otros lugares, una reñida controversia entre los médicos espagíricos y los galénicos, y ello brindó ocasión a que varios miembros de la nueva sociedad tomaran la pluma para tomar parte en la contienda.

Miguel Melero Ximénez había redactado un folleto titulado *De entitatibus manifestis* que, como era de esperar, fue duramente impugnado y provocó las consabidas réplicas.

Leonardo de Flores había abrazado las concepciones y prácticas del arte espagírico al observar que, en cierta epidemia de tercianas que se extendió por la ciudad, de nada sirvieron las reglas médicas de los Galenos y de los Mesué. A raíz de su «conversión» apareció su obra con el título de *Desempeño a el método racional en la curación de las calenturas tercianas* (Sevilla, 1698). En este opúsculo se pregunta si «el arte espagírico puede administrar remedios seguros para las curaciones de estas tercianas y demás calenturas accesionales» y señala la conveniencia de adentrarse en la investigación de nuevos procedimientos como se hace en buen número de academias extranjeras, destacando que «siendo los ingenios españoles muy levantados de punto de discurrir, es lastimosa cosa, se tenga a convicio, el que algunos trabajen en procurar aprovecharse buscando los mejores remedios con que servir a la república en sus mayores peligros que son los de la vida y la salud» [87].

Para que se aprecie el nuevo criterio con que se acepta la espagírica, valga el siguiente pasaje del citado autor: «No es el arte espagírico, a quien comúnmente llaman química, algún nuevo invento, y dado que lo fuera, como su operación sea racional y científica, se debe estimar y solicitar...»

Alude a su gran aceptación, que ya ha alcanzado, a pesar de cierta resistencia que el temperamento opone a la paciente sujeción que ciertos métodos reclaman: «Hoy en nuestra España la saben muchos, que no es poco, donde la oposición del ingenio español a las operaciones que piden más prolixidad que trabajo, por lo fogoso de los ánimos y vivo de los ingenios, vencidos de la razón, se han sujetado a estudiar y elaborar muchas de sus composiciones...»

---

[87] Folch Andreu, R.: *Op. cit.*, pág. 376.

Se burlará de quienes divulgan que los medicamentos espagíricos son un fuego que abrasan a quienes los usan; ya que, según afirma, no sucede tal en cuantos siguen el tratamiento, muy al contrario. Por lo que respecta a la entidad de las elaboraciones, concluye: «...luego si los medicamentos hechos según las reglas espagíricas son más puros y no mudan las sustancia y saben más bien a las materias de donde se extraen, que los hechos por las reglas y cánones de Mesué, no hay razón para que se intente desacreditar assí a los médicos que procuran que se hagan con toda perfección...» [88].

No puede pasar por alto la denuncia de los falsos espagíricos, puesto que los adversarios atribuyen siempre a los buenos prácticos los yerros de aquéllos que en verdad ignoran el arte: «No son chymicos, como son unos fabulosos ignorantes que vienen peregrinando por todas las ciudades grandes, con dos recetas, sin más arte que aplicar lo que ellas dizen, venga o no venga, como hazen los empíricos, ni tampoco de los que intentan hazer oro u plata, deshaciéndose del poco que tienen y quedándose sin él, y por la vana esperança de lo que no consiguen...»

En 1700 aparece una *Vidicta de la verdad* de Pedro Ossorio de Castro, que había sido «chemíatra», pero que luego se convirtió en brioso oponente a la escuela.

En cierto elogio versificado que aparece al principio de la obra pueden leerse unas significativas líneas dirigidas sin duda a los contertulios:

De la Escuela Galénica Sapiente
El nuevo Gremio Chymico arrogante
Confundir quiso la verdad patente
Aun a el genio más tardo e ignorante
Sirviendo su gritar impertinente
Tan sólo de luzir lo extravagante:
Ríe el simple y el Docto a el mismo passo
O no escucha su voz, o no haze caso [89].

Pedro de Ossorio declarará que aunque antaño fue un «apasionado de la espagyrica» aplicó sin fruto sus remedios y observó que los adeptos a semejantes novedades empleaban, al fin de cuentas, los procedimientos galénicos. Recurre a citas de las Escrituras y de los Santos padres para confundir a quienes abandonan la senda marcada por Galeno y acusa a los espagíricos de seguir al impío Paracelso, condenado por la Iglesia y hombre de «infinitas herejías».

---

[88] FOLCH ANDREU, R.: *Op. cit.*, pág. 379.
[89] FOLCH ANDREU, R.: *Op. cit.*, pág. 382.

El alquimista, un «cuajaenredos»

En 1617 apareció la obra del doctor Cristóbal Suárez de Figueroa *El Passagero, advertencias utilísimas a la vida humana.* El autor, vallisoletano de familia gallega, fue uno de esos castellanos que se hicieron en Italia, donde logró un par de auditorías. *El Pasajero* es una obra en la que se ofrece, a través de diálogos, un compendio de ciencias, oficios, costumbres, ideas... [90]. Es un interesante espejo de costumbres y opiniones de la vida española de comienzos del XVII y como era de suponer, no podía faltar la referencia a la alquimia.

En el capítulo o «alivio» X, durante un descanso de marcha aprovechado para establecer el diálogo, y al tratar de las artes y ciencias secretas, señala el doctor, que aparece como uno de los viajeros: «Por el consiguiente, os persuado desechéis de vos animosamente la diabólica tentación del alquimia, arte ahumada y melancólica. Desdicha es ésta que no ha querido dejar libres a muchos personajes, siervos, no sé si diga, más de insaciable codicia que de ingeniosa curiosidad. El deseo déstos es de contino bien diferente de su profesión; pues mientras más estudian y procuran enriquecer, más se empobrecen y aniquilan. Cosme, gran duque de Florencia, varón de ingenio raro y de grande capacidad, fue engañado de cierto amador desta locura, haciéndole gastar ridículamente en ella mucho tiempo y no poca hacienda. Al fin, perdida la esperanza de fijar el inquieto azogue, ya huído el cuajaenredos, preguntado de un su valido cómo había entrado tan a ciegas en tan confuso laberinto, respondió: "¿Cómo? Pues ¿había yo de imaginar podía tener ninguno atrevimiento para engañarme?" Respuesta, cierto, digna de tan gran príncipe; mas debiera considerar su maduro entendimiento que no es mucho se atreva a los hombres, por encumbrados puestos que ocupen, quien osa quitar el oficio de la mano de la misma naturaleza, en el parto que le cuesta tanta operación. Sola ella en sus entrañas es capaz de perficionar, transmutar y convertir un metad en otro, con el favor de sus dos luminosos agentes: sol y luna. Sábese ha puesto igual pertinacia en gran pobreza y necesidad a muchos hombres muy ricos, teniéndose cierta noticia de que jamás por este camino vino a ser rico algún hombre» [91].

Merece subrayarse el peculiar punto de vista sustentado por Suárez de Figueroa, identificado con la figura del doctor de su *Pasajero*: el alquimista no aparece como un ser de perfil unívoco. Puede ciertamente mostrarse, a veces, como un burlador de corte,

---

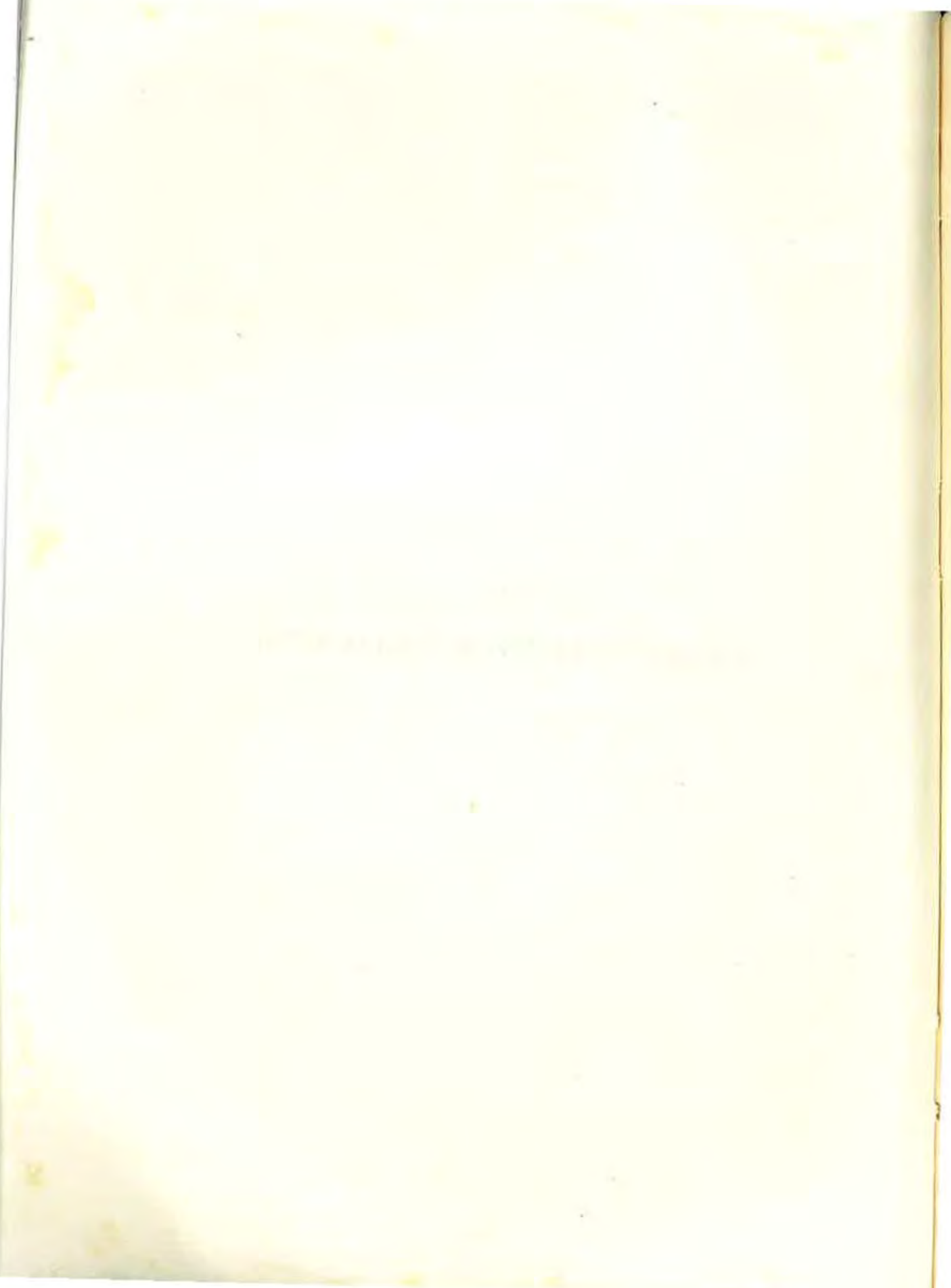
[90] WINCKERSHAM, J. P.: *The life and works of Cristóbal Suárez de Figueroa.* Philadelphia, 1907.
[91] SUÁREZ DE FIGUEROA, C.: *El Pasajero.* Madrid, 1913, págs. 357 y sigs.

un audaz picarón que se atreve a llegar con sus embustes hasta los poderosos príncipes, para tener la inefable satisfacción de engañarles con la malla sutil de sus embustes y aligerar sus arcas con los enredos. Sin embargo, también puede ser un obseso cuya pertinacia será tanto más peligrosa cuanto más arraigada tenga su locura y que, en la incansable persecución del magisterio, gastará su fortuna y la de los demás.

Por lo que respecta a la alquimia, declará el autor que la transmutación es posible por vía natural, aunque no artificialmente. El proceso de purificación, regido por los astros, es algo que sólo se opera en la oscura matriz de la tierra.

X

LA ALQUIMIA EN EL SIGLO XVIII



FEIJOO Y EL ARTE SAGRADO

Una crítica universal

Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764) perseguía, a través de su infatigable crítica, una renovación de métodos en las ciencias y en la enseñanza. Extendió sus consideraciones a todas las esferas de lo humano e... incluso puso al descubierto la vanidad de algún pretendido milagro como el de las flores de la ermita de San Luis, todo lo cual provocó las reacciones que son de imaginar.

Las obras de Feijoo desataron sonadas controversias. Hubo bandos y guerrillas. En junio de 1750, Fernando VI prohibe la impugnación de las obras del benedictino atendiendo a lo «mucho que le agradaban sus escritos». Se impuso silencio y hubo especial protección. Con todo, la contienda había dado sus frutos: no sólo se habían ejercitado los ingenios, también se había encauzado la atención de un amplio sector de lectores hacia los más diversos campos del conocer.

Alguien ha dicho que Feijoo destaca «cual enorme monumento del espíritu crítico en el desierto intelectual que, en el siglo XVIII, se extendía por toda España». Mucho desierto nos parece ése para que surjan tales monumentos. En un desierto no hay casi vida, no hay bullicio e inquietud y Feijoo no sólo es expresión de cierta

posición intelectual, sino algo así como un catalizador que acelera el proceso de ilustración de sus contemporáneos. Pero esa planta que es Feijoo brota en un terreno propicio. Señala Marañón que en Feijoo se incorpora el ansia renovadora de su siglo, sin que se rompiese una sola raíz de la tradición nacional.

Estimamos que todos aquellos defectos que puedan hallarse en la obra del gran polígrafo deben aceptarse y comprenderse en función de la excepcional magnitud de su campo de actividades. El defecto es algo así como la sombra de una cualidad. Fue la suya obra de gigante, realizada sin pausa, ofrecida incansablemente a la voracidad apasionada de numerosísimos lectores. Se calcula que, sobre poco más poco menos, se imprimieron cerca de medio millón de volúmenes de sus distintas obras. Las ediciones se despachaban con rapidez sorprendente. El *Teatro crítico* fue para los benedictinos de Oviedo algo así como la piedra filosofal.

En su intento de alcanzar su objetivo de «impugnar los errores comunes» Feijoo, como era de esperar, dirige su mirada perspicaz al campo de la alquimia, lo cual provocó también controversias y mareas.

Posibilidad teórica de la transmutación

Feijoo se refiere a la «sagrada hambre del oro» y expresa bien los dos caracteres con que el metal precioso se ofrece a la consideración: como «hambre», por ser motor de apetencias, honda motivación que define conductas y desvíos; pero «hambre sagrada» por el carácter casi idolátrico con que aquella tendencia se vivencia. Intuyó el benedictino, sin duda, la «carga numénica» del asunto, el fetichismo del oro, aunque en su análisis del asunto sólo atienda al aspecto estrictamente experimental de la alquimia, a su carácter de transmutación «real» de los metales, sin atender demasiado a la dimensión místico-alegórica del problema.

Señala en el discurso titulado *Piedra filosofal* que la transmutación de los metales en oro se denominó con la voz griega «crysopoeia» [1] la cual es «en el sentir común de los hombres de juicio, un empeño antiguo, pero vano, de la codicia; un apacible embeleso, que empieza en sueño y prosigue en manía; un entretenido modo de reducirse a pobres los que aspiran a opulentos, porque en las experiencias se consume el oro poseído y no se logra el esperado» [2].

El docto benedictino parece, al principio, sumarse de modo indudable a la tradición de los críticos de la alquimia; pero matiza,

[1] FEIJOO, B. J.: *Teatro crítico universal*, MDCCLXXIII, tomo 3, dis. VIII, pág. 162. Este discurso se halla también en la Biblioteca de Autores Españoles de Rivadeneira, Madrid, 1863, LVI, página 122.
La expresión «crisopeya» aparece con distintas grafías en las distintas ediciones de FEIJOO —e incluso en una misma edición—. Otro tanto puede decirse de la expresión «piedra filosofal».

[2] FEIJOO, B. J.: *Teatro crítico universal*. *Ibíd.*

distingue, va a adoptar una posición de compromiso, una delicada y prudente vía media. Es quizá una de las formas más elegantes de redondear la crítica como hacía el boticario con sus píldoras... «Los más de los filósofos tienen este arte por absolutamente imposible; por el contrario, los alquimistas le aseguran existente. Pienso que unos y otros se engañan; yo siguiendo el camino medio, asiento a su posibilidad contra los filósofos, y niego su existencia contra los alquimistas.» Por de pronto, los «filósofos» le daban razón... ¿Pero quiénes eran...? Se impone reconocer que la suya es discreta actitud. Admite en lo general, en un plano teórico, una remota posibilidad de la alquimia; pero, a la postre, declarará vanos todos los propósitos del arte.

Algún efecto debió de producirle la lectura del tratado de alquimia de Ireneo Filaretes [3], el cual «filosofa muy bien sobre la posibilidad del oro artificial» y Feijoo para no ser menos, declara que es innegable «la posibilidad del oro por el arte» pero la razón de ello tiene un carácter netamente doctrinal. «Porque siendo, según la escuela peripatética, la materia indiferente para todas las formas, si el artífice encuentra con el agente proporcionado para introducir en ella la forma del oro, aplicándole debidamente, logrará sin duda la producción o educción de dicha forma.»

Indicará Feijoo que si el asunto pasa a considerarse dentro de la perspectiva cartesiana «tiene aún más fuerza... porque como en el sistema de Descartes la variedad de los mixtos consiste sólo en la varia textura y configuración de sus partes, tiene, según este sistema, menos que hacer el artífice para la producción de cualquier mixto, pues no ha menester educir de la materia aquel nuevo ente que llaman los aristotélicos *forma substancial,* si sólo variar la textura y figura de las partes, lo cual ...aún con más propiedad es de la jurisdicción del arte que de la naturaleza...»

Bien podría presentarse todo eso como ensaladilla filosófica donde se conjugan, aunque sea como hipótesis, las formas sustanciales y los «mixtos» de los peripatéticos con la física de Descartes.

Más difícil parece el «argumento» alquimista, según Feijoo, si se visualiza desde la perspectiva de los atomistas, «los cuales no admiten materia indiferente para toda forma, porque siendo invariable, según su sentencia, la figura y movimiento de los átomos, no cualesquiera átomos pueden componer cualesquiera mixtos».

La naturaleza no puede alternar las últimas partículas que conciben estos filósofos. Por ello, «está precisada, para la formación de tal mixto en particular, a usar tales átomos que son sus elementos». En este caso se concluye que si no puede la naturaleza, menos podrá el arte.

[3] Con el nombre de Ireneo Philaretes se oculta un «adepto» inglés que se había dado a conocer a mediados del siglo XVII como autor alquimista. Aunque resulta difícil establecerlo con certeza, parece ser que bajo aquel seudónimo pudo ocultarse John Winthrop (1606-1676), hijo del gobernador de Nueva Inglaterra, del mismo nombre. Fue miembro de la *Royal Society*, sus conocimientos de química le valieron la admiración del rey Carlos II, en cuyo laboratorio llevó a cabo experiencias.

Feijoo llega a decir que la posibilidad del oro artificial aparece como «argumento común a todo sistema filosófico» cuando se considera no ya la materia prima o remota, sino la próxima. La generación en cualquier reino de la naturaleza procede de una materia que muestra ya determinada forma «con la cual hace una masa, que viene a ser como semilla, preludio o rudimento del compuesto metálico que intenta la naturaleza».

A partir de la materia próxima, sea ésta la que sea —«una masa compuesta de vapor y exhalación, como quiere Aristóteles, ú de azufre y azogue, como pretenden los químicos, ú de ácido, álcali y azúfre, como sostienen muchos modernos, ú de agua y tierra como juzgan otros»— se verificará la posibilidad de la transmutación.

Recordemos de paso que esta «materia próxima» era el gran secreto del magisterio o si se quiere del campo de las mil batallas en que se debatían los alquimistas. Ahí estará —señala Feijoo como tantos alquimistas dijeron— el punto de partida de la operación.

Con todo, además de la materia, es preciso disponer de un agente transformador, y en este lugar también se mueve el benedictino por el feliz terreno de las imprecisas posibilidades. «Asimismo es cierto que hay algún agente determinado, el cual, obrando sobre esta materia próxima, la reduce a ser del metal.»

La conclusión le parece bien clara: Si se supone «que existe en la naturaleza aquel agente y aquel paso y que son aplicables uno a otro, ¿qué repugnancia se puede señalar para que la diligencia del hombre los conozca y aplique?

Dificultades y falsedades

Feijoo admite una mera posibilidad en el terreno teórico o como él dice «de la generalidad». Es algo así como una concesión inicial. Muy pronto indica que, al considerar la materia y el agente de los alquimistas, todo le parece falso y eso aún referido a aquellos autores que se dejan entender, como Bernardo Trevisano, «porque a los demás que de intento hablaron en algarabía, ¿quién los podrá impugnar, si nadie los puede entender?».

El sabio benedictino, en compendio, y ciertamente con habilidad de síntesis, expone los puntos básicos del proceso alquímico: «Dicen, pues, lo primero, que todos los metales constan de unos mismos principios específicos, conviene a saber: el azufre y mercurio o azogue; que es lo mismo que decir que es una misma cosa, con unidad específica, la materia próxima de todos los metales. Dicen, lo segundo, que los metales sólo difieren unos de otros según su mayor o menor perfección accidental, la cual depen-

de de la mayor o menor depuración, decocción, exaltación o fijación del mercurio y azufre de que constan. Consiguientemente dicen, lo tercero, que cualquier metal se puede transmutar en oro, reduciéndole del ser imperfecto al perfecto, y adelantando con el arte los grados de depuración, exaltación o fijación del mercurio y del azufre. Dicen, lo cuarto, que para esto han de buscar por agentes el azufre y azogue filosóficos, de los cuales, a aquél llaman agente masculino, y a éste femenino; y en uno y otro mezclados reside la virtud seminal adecuada productiva del oro. Dicen, lo quinto, que este azufre y azogue filosóficos se han de buscar en el mismo oro por la disolución de este metal en sus principios. Dicen, lo sexto, que el azufre y el azogue en que se disuelve el oro, aún no son filosóficos en este natural estado, esto es, aún no tienen la actividad transmutativa, sí que es menester exaltarlos a mucha mayor perfección por el arte, y exaltados de este modo, tienen la virtud de teñir y penetrar íntimamente todos los demás metales, dándoles al azufre y azogue de que constan, aquel grado más perfecto de fijación con el cual componen el oro. Esta mezcla de azufre y azogue exaltados, en que reside la virtud transmutativa, es lo que llaman elixir, tintura del oro, y con voz más vulgarizada, piedra filosofal, aunque no está, a lo que ellos dicen, en forma de piedra, sino de polvos» [4].

Lo que antecede, según afirma Feijoo, es lo que puede entenderse con cierta claridad en los escritos de los alquimistas. Lo demás, «todo es sombras y alegorías, frases enigmáticas y contradicciones de unos a otros».

Arguye Feijoo, para probar que en toda esa serie de doctrinas «no hay ...cosa alguna que no sea falsa o dudosa», que el fuego no descubre la íntima composición de los compuestos, sino que da lugar a nuevos mixtos. Indica que toma ese argumento del «*Chymista scepticus* de Boile».

Añadirá que los alquimistas alteran el sistema químico, pues «en la composición de los metales sólo introducen el azufre y el mercurio, sin hacer mención de la sal, la cual los químicos ponen como elemento tan preciso de todos los mixtos... Donde es muy de notar, que siendo la sal, según la doctrina química, quien da peso y firmeza a los cuerpos, con más razón debe entrar en la composición de los metales y especialmente del oro, por ser el mixto más pesado y de más firme textura que se conoce» [5].

En este párrafo se pone de manifiesto el desconocimiento de aquellas tendencias de los alquimistas que, a partir de Paracelso, incluían la sal en los *tria principia* (sal, mercurio y azufre) como constitutivos de los metales. Feijoo no había reparado en ello, pero despacha a Paracelso con durísimas palabras: «Hay tan poco que

[4] Feijoo, B. J.: *Op. cit.*, págs. 166 y sigs.
[5] Feijoo, B. J.: *Op. cit.*, págs. 168 y sigs.

fundar en lo que dijo Paracelso que es excusado detenernos en esto.»

Utiliza argumentos para demostrar que el empeño de la naturaleza no fue convertir en oro todos los metales pues «en las mismas mineras del oro la misma vena, que últimamente, en fuerza de mayor decocción o depuración, viene a ser oro, se vería antes en el estado de plomo, estaño, hierro, cobre y plata... No hallándose, pues, esto en la experiencia, es claro que los demás metales son mixtos perfectos, adecuadamente distintos del oro e intentados, como él, primariamente por la naturaleza».

No cree Feijoo que mercurio y azufre sean los agentes mediante los cuales haga la naturaleza el oro [6]. Los principios metálicos, en estado de imperfección, no pueden dar la perfección y a la inversa: si se llegase —admitiendo el punto de vista de los alquimistas— a la perfecta depuración del azufre y del mercurio ya serían oro; luego no pueden producirlo.

Pasa luego el fraile gallego al análisis de las diversas «historias» con las que los alquimistas pretenden autorizar la realidad de la transmutación. Bastará indicar aquí que el benedictino despliega un espíritu crítico de acentuado sabor volteriano. Sabe hallar el punto débil de cualquier relato y produce la impresión de que con semejante escepticismo a ultranza, no quedaría posibilidad alguna para aceptar nada. Los testigos no son verídicos; si lo son, se engañaron... luego... «fábulas» alquímicas constituyen muestras de ese curioso género que tiende a maravillar y que sólo logra efecto sobre cuantos buscan lo maravilloso. Conviene dejar claro este asunto; pero es oportuno hacer especial hincapié en la «máquina dialéctica» que pone en marcha el buen religioso para desautorizar las creencias alquímicas: no queda títere con cabeza.

Precauciones contra los alquimistas

Feijoo señalaba en otro lugar su parecer sobre los alquimistas. «...Así es muy cierto, que sucedía en aquellos tiempos a los profesores de magia lo mismo que hoy pasa en los que jactan saber el gran secreto de la crysopeia o piedra filosofal. Estos, sin embargo de preciarse de que pueden fabricar más oro que el que se engendra en todas las minas de la América, andan por la mayor parte desarrapados, hambrientos, viviendo de gorra y sin conocer al rey por su moneda...» [7].

Con todo, el tema alquímico reaparecerá de nuevo en el tomo quinto del *Teatro crítico universal* con el significativo título de *Nueva precaución contra los artificios de los alquimistas y vindi-*

---

[6] FEIJOO, B. J.: *Op. cit.*, pág 171.
[7] FEIJOO, B. J.: *Op. cit.*

cación de el autor contra una grosera calumnia[8]. En otro discurso del mismo tomo, aunque sin referencia específica a la alquimia, había combatido la posibilidad de que unos elementos se transmutasen en otros, contra las proposiciones de la que Feijoo llama «escuela peripatética». No estará de más recordar que en varios apócrifos arnaldianos y lulianos el «secreto» de la transmutación hermética se hallaba precisamente en el paso sucesivo de un elemento a otro. El título del discurso acentúa la posición negativa en relación al asunto: *Intransmutabilidad de los elementos.*

Ocurrió que, en 1727 Francisco Antonio de Texeda, gentilhombre, hizo llegar a Feijoo un librito de alquimia pseudónimo, con el título de *El mayor thesoro, Tratado de la Arte de la Alquimia o Chrysopeya,* «en quien el autor se disfrazó con el nombre supuesto de Theófilo, con ocasión de traducir el tratado que al mismo intento compuso Aeyreneo Philaletha intitulado *La entrada abierta al cerrado palacio del Rey...*».

Texeda solicitó en carta «con expresiones muy honrosas» al benedictino que le manifestase el concepto que su obra le merecía. Respondió Feijoo estimando el detalle y señala que «prescindiendo de asenso o disenso a sus pruebas, sólo dixe que estaba muy bien escrito».

Todo esto ocurría antes de que se hubiese redactado el tomo tercero donde Feijoo había de tomar como asunto de uno de sus discursos «impugnar la existencia de la crysopeya» para lo cual era preciso, según indica, hacerse cargo de aquel escrito que la defendía.

Destaca Feijoo que en su crítica guardó escrupulosamente las reglas de la urbanidad «elogiando al autor (sin descubrir nombre y persona por constarme ésto sólo de una carta privada)».

Texeda aportaba como prueba de la realidad de la transmutación el hecho de la conversión del hierro en cobre, mediante la llamada «piedra lípis» o vitriolo azul. «Dos respuestas le di. La primera, que no nos consta si lo que resulta de aquella operación es verdadero cobre o el mismísimo hierro que, depurado de sus groseras partes, adquiere alguna semejanza al cobre. La segunda, que aun admitida aquella transmutación no se sigue la de los metales inferiores en oro...»

Al aparecer el tomo tercero del *Teatro,* Texeda impugnó aquel discurso en un opúsculo insistiendo en que la transmutación del hierro en cobre era verdadera y Feijoo inconsecuente, pues negaba a la postre la posibilidad de la chrisopeya habiéndola concedido al principio.

Dice Feijoo: «Omití responderle, no por desprecio a la impugnación, sí sólo por no distraerme de la obra principal, la cual quedaría para siempre interrumpida, si yo hubiese respondido a la

[8] FEIJOO, B. J.: *Op. cit.,* vol. 5, págs. 367 y sigs. (disc. XVII).

mitad de los papelones que, a los principios, salieron contra mi y continuase en la misma tarea, pues los más, ufanos de que saliese a contender con ellos en la palestra, me incitarían con réplicas sobre réplicas a darles nuevas satisfacciones.»

Por lo visto, el sabio benedictino había supuesto que el asunto de la transmutación iba a quedar resuelto y zanjado con su discurso del tomo tercero y que su silencio iba a ser la prolongación de un punto final. Mas no fue así. Algún partidario de la transmutatoria, sabedor de que Feijoo consultaba asiduamente las *Memorias de Trevoux,* de las que obtenía información para sus escritos, remitió a los autores de las mismas una misiva señalando, como información, que Texeda había conseguido la transmutación del hierro en cobre, y además, que Feijoo tomaba lo más de sus obras de aquella publicación.

Ocurrió que un buen día llegaron las *Memorias* al monje y descubrió la misiva que aludía al asunto y, de modo específico, a su sistema de trabajo. Ello provocó un discurso que, en conjunto, se reduce a refutar las impugnaciones de la carta. Era un modo de no «distraerse de su obra principal».

Feijoo, ante todo, señala la imposibilidad de la transmutación del hierro en cobre, que sólo será una precipitación, y a este respecto cita las experiencias del sapientísimo Godofredo «el Cadete», referidas en el Discurso que había aparecido en las Memorias de la Real Academia de Ciencias de París de 1728.

Otro punto de la misiva va a provocar la réplica de Feijoo: se dice que el señor Texeda adoptó el pseudónimo de Theófilo por lo mucho que se abominaba en España incluso el nombre de la alquimia. Responde el benedictino: «Antes bien en España se padecen más ilusiones en esta materia que en alguna nación de las cultas de Europa. Cualquier charlatán extranjero que venga por acá (y vienen muchos) ostentando con algún artificio que posee el secreto de la piedra filosofal logra engañar y sacar porción de dinero a algunos sujetos. He visto a personas de más de mediano carácter y doctrina tan encaprichados de esta vanidad que uno u otro forastero les habían metido en la cabeza, enseñándoles que tal preparación ilusoria, con nombre de rudimentos y aún más que rudimentos del arte, que no podía oirlas con paciencia. Esto hace de lo poco que se escribe y sabe en España de Chímica. En otras naciones hay charlatanes y embusteros; pero abundan también los desengañadores. Acá nos vienen los charlatanes de otras naciones y se quedan en ellos los desengañadores y sus escritos» [9].

El punto que más escoció a nuestro personaje fue que le echasen en cara que utilizaba las Memorias para la composición de su obra. La carta decía así: «Ha sacado de vuestras Memorias lo mejor que ha empleado en el fondo de su obra...» ¿El fondo de

[9] FEIJOO, B. J.: *Op. cit.,* pág. 398.

su obra...? ¿Qué se quería insinuar con aquella expresión ambigua...? Invita a que le digan cuál es la información de la que ha hecho acopio, invita a que le manden un relación o bien acepta singular y caballeresco encuentro en Oviedo en presencia de varias personas de calidad y un par de religiosos, para aclarar plenamente ante testigos y en controversia justificativa, si tomó o dejó de tomar de aquellas *Memorias*.

Feijoo no acierta a determinar quién pudo ser el autor de aquella carta que tan mal le sentara. Sospecha que se «fabricó en cierto conciliábulo de tertulios de ínfima clase que hicieron gavilla para inventar patrañas contra el *Teatro crítico*».

No excluyó el benedictino la posibilidad de que fuese Texeda el autor de aquella malintencionada misiva y aunque jamás tuvo de ello prueba fehaciente, arremetió con brío contra el personaje cuando éste había pasado a mejor vida. Veamos cómo se expresa Feijoo en su *Justa repulsa de inicuas acusaciones* (1749): «...De lo que se sigue y de todo el contexto de la carta se colige el autor de ella. Este fue un tunante embustero que se llamaba don Francisco Antonio de Texeda y vivía estafando a cuantos podía con la droga de que sabía el arcano de la piedra filosofal, lo que no le quitó de vivir pobre y morir como un Adán, como sucede a casi todos los profesores de este embuste. Tratéle yo algo en la casa del Dr. Martínez el año de 1728. Tradujo dicho tunante un libro de Aeyreneo Philaleta que trata de la piedra filosofal; y aunque oculta su nombre el traductor debaxo del de Theófilo, en la citada carta le descubre. Impugnele yo en el discurso octavo del tercer tomo y quiso vengarse (a lo que parece) escribiendo la carta dicha a los autores de las *Memorias de Trevoux*, que al fin de cada mes estampan las noticias literarias que reciben de varias partes, para que la calumnia corriese todo el mundo. De que él fue el autor de la carta no tengo evidencia, pero sí unas fuertísimas conjeturas, fudándose parte de ellas en la misma carta, cuyo autor elogia mucho a dicho Texeda, y se queja igualmente de que yo le haya impugnado. Bien pudo hacer esto mismo algún apasionado suyo. Un boticario muy acreditado, llamado Peña, a quien yo traté en Alcalá el año 28, me dixo que este petardista le había hecho perder drogas de bastante valor que graciosamente había sacado de su oficina con la esperanza de la piedra filosofal» [10].

El buen Feijoo, en otro lugar, había ya dirigido contra Texeda el tópico inveterado de la miseria que acompaña al alquimista de todas las épocas. «Al traductor de Philaleta vi en Madrid en la casa del Doctor Martínez después que había dado su libro a luz y no vi señales de que poseyese el pretendido, secreto de la chrysopeya.

---

[10] FEIJOO, B. J.: *Justa repulsa de inicuas acusaciones*. Madrid, MDCCLXXVII, ilustración apológica, pág. 45.

Entretanto que lo que sabe de transmutar metales no le haga muy poderoso, nos permitirá creer lo que quisiésemos» [11].

Feijoo utilizará más de una vez la que pudiera llamarse paradoja del alquimista: todo lo puede y nada tiene. En el discurso titulado *Secretos de la Naturaleza* expondrá las cosas en estos términos: «Los que son secretos, ahora sea el de la transmutación de los metales u otro cualquiera, quieren hacerse ricos, se hacen pobres, porque no hallan el oro que buscan y pierden el que buscándole gastan...» [12].

Feijoo, el lulismo y la alquimia

El problema del lulismo y del antilulismo adquirió en ciertas épocas y muy particularmente en Mallorca un carácter borrascoso de contienda callejera. El 6 de julio de 1699 una imagen del beato mallorquín, que se hallaba en el bacín para recoger donativos en la universidad de Mallorca, desapareció de aquel lugar. Se encontraron algunos fragmentos en la puerta del edificio y en uno de ellos podía leerse una inscripción latina que tildaba a Lulio de hereje. Los restos de la talla aparecieron junto al convento de los franciscanos donde residía el profesor que explicaba las doctrinas del venerado mallorquín.

Hubo desagravio solemne, se convocó una pública controversia a la que los antitulistas no acudieron y se condenó a cierto licenciado —aunque no se le lograron suficientes pruebas para atribuirle el irrespetuoso acto— a que abonase una lámpara votiva de plata que habría de colocarse en el sepulcro de Ramón Llull.

Vaya esto por delante para formarse una idea del ambiente que se respiraba en los claustros de Mallorca donde la pasión, por lo visto, apartaba alguna que otra vez de los estudios.

Como es de suponer, cuando Feijoo hizo despectiva referencia al Arte luliano, provocó la consiguiente reacción. Los capuchinos Marcos Tronchón y Rafael de Torreblanca redactaron una *Apología de Lulio* que hicieron llegar al benedictino, el cual les dedica una de sus *Cartas eruditas y curiosas*.

En el debate que sostuvo Feijoo contra los lulistas, en torno al valor del Arte Magna, éste relaciona constantemente aquel «agregado de inútiles relaciones» con la alquimia «cuyo trabajo va todo en humo, sin ganancia alguna, antes con pérdida, cuando si el tiempo que gastan en esto empleasen en aprender algún arte útil, no dexaran de lograr algún fruto...»

En el tomo I de las Cartas dirá que Lulio es reputado por «restaurador de la chimica o por mejor decir, restaurador de ella en Europa habiéndola aprendido de los árabes» [13]. Feijoo relaciona

[11] FEIJOO, B. J.: *Teatro crítico*, tomo 5, pág. 404 (disc. XVII).
[12] FEIJOO, B. J.: *Teatro crítico universal*. T. 3, disc. II, pág.. 20.
[13] FEIJOO, B. J.: *Cartas eruditas y curiosas*. T. 1, carta XXII, 6, pág. 192. Madrid, MDCCLXXIV.

frecuentemente el lulismo con la alquimia y aunque en algún lugar protesta de que ello se interprete torcidamente, no cabe duda de que ello ocultaba alguna intención. Dirá que los lulistas citan como autoridad en su apoyo a un tal Euvaldo Vogelio cuyo libro ostenta el título *De Lapidis Physsici conditionibus* lo cual merece este comentario: «Si es como suena a favor de la piedra philosophal consideren los cuerdos qué estimación merece el autor...» [14]. Los apologistas del arte luliana aportan algunas autoridades que Feijoo rechaza enfáticamente, pues según declara «esto es lo mismo que si a favor de la astrología judiciaria, se alegasen los que la profesan; en favor de la Cábala, los cabalistas; y a favor de la piedra philosophal, los que están infatuados de esta simpleza» [15].

En la misma carta se refiere al mismo asunto con estas expresiones: «...Tengo contra el Arte de Lulio una prueba eficacísima cuya fuerza subsistiría aun cuando yo ignorase enteramente los principios del Arte, que es ver lo poco o nada que ha servido a los que la han estudiado. Valdréme de un símil. Supongamos que yo ignoro enteramente qué método sigue y en qué se apoya el arte de la chrysopeya o transmutación de los metales en oro. Pero supongamos también al mismo tiempo que tengo certeza de que ninguno de los profesores de la chrysopeya se hizo rico por este medio. ¿Quién no dirá que este conocimiento, no obstante aquella ignorancia, me da un argumento o motivo eficacísimo para tratar de inútil o vana la arte transmutatoria?» [16].

Feijoo reprochará, en carta al P. Pascual respecto a cierta obra de un cisterciense lulista, el que haya citado como autoridad en la materia al médico Aubri que se jactaba de poseer el secreto de la medicina universal, así como el de la transmutación metálica, e indica: «Apenas hay hombre cuerdo que ignore qué juicio se debe hacer de autor que se atribuye estos grandes secretos» [17].

Y aunque el docto benedictino exprese su extrañeza de que los lulistas se duelan de que los compare con los perseguidores de la piedra filosofal, «pues lo toman en mala parte». No pudo escapar de la perspicacia de Feijoo el hecho de que se invocasen, como autoridades, a ciertos autores de extrañas doctrinas. Sin embargo, cuando conviene mantener la compostura, se dan las oportunas explicaciones. «Un símil no debe tomarse, sino por aquella parte en que se hace la comparación. En el que yo he propuesto no comparo las artes de la judiciaria, cábala y crysopeya con la arte luliana; sí sólo la fuerza o valor que tiene el testimonio de los profesores de aquéllas, con el valor del testimonio de los profesores de ésta a favor de ellas...» [18]. Pero la explicación, a pesar

[14] Feijoo, B. J.: *Ob. cit.*, t. 2, pág. 182 (carta XIII).
[15] Feijoo, B. J.: *Ob. cit.*, t. 2, pág. 174 (*ibíd.*).
[16] Feijoo, B. J.: *Op. cit.*, t. 2, p. 187 (*ibíd.*).
[17] Feijoo, B. J.: *Op. cit.*, t. 3, pág. 281 (carta XXVI).
[18] Feijoo, B. J.: *Op. cit.*, t. 3, págs. 286 y sigs. (*ibíd.*).

de todo, no borra el sabor de la reiteración, ni probablemente de la intención...

Uno de los lulistas de aquellos tiempos, el capuchino Luis de Flandes, miembro de cierta Academia fundada en la ciudad de Valencia, y antiguo Provincial de la Orden, publicó una obra curiosa de inspiración luliana titulada *El antiguo Académico contra el moderno Scéptico* (Madrid, 1742-1745). El fraile se presenta como flamante académico y su postura es la de mantener las venerables tradiciones basadas en sólida ortodoxia contra las dudas y cavilaciones de quienes se ilustran acudiendo a autores herejes que constituyen un fermento de intelectual disolución. Feijoo, amigo de herejes, aparece como el disolvente «escéptico».

Conviene advertir que en el XVIII ese tradicionalismo cultural se apoyaba en Lulio, en concepciones cabalistas, en el hermetismo y en la posibilidad de llevar a buen término las operaciones alquímicas. Aparte casos individuales, puede señalarse en términos generales una clara orientación en la que aparecen las notas señaladas y que se muestra entre los partidarios del lulismo que salen al paso de las nuevas tendencias en pro de la ciencia experimental.

El P. Flandes expresa así algunos de sus objetivos del orden cultural: «...Se ha forjado una nueva academia que ha de ser Real. Son cincuenta sujetos, entran a diez pesos, y cada mes dos para gastos. Escribirán desde luego las glorias de España, el origen de las ciencias en ella: su censor y autor el doctor Mayans tiene que imprimir para ocho años. Mi primer tomo le imprimen este invierno en Madrid: somos de la tertulia de Mañer y de don Diego de Torres.»

En su obra el capuchino intenta una conciliación de todos los sistemas filosóficos tradicionales y critica a Feijoo en varios puntos que había desarrollado en sus escritos. Muy especialmente merece destacarse la defensa que establece el P. Flandes de la posibilidad de obtener la piedra filosofal de los alquimistas.[19]

Un proceso enconado

Por lo que respecta al lulismo y muy especialmente a la alquimia, se advierte en Feijoo un progresivo endurecimiento de posición, determinada por las tensiones emotivas que sus objetantes le provocan. Un claro ejemplo de lo apuntado se halla en la trayectoria que marca sus exposiciones en torno al asunto de la piedra filosofal.

Al principio, en el tomo III del *Teatro crítico,* admite la posibilidad teórica de la transmutación, pero expresa sus dudas en lo concerniente a que pueda lograrse.

---

[19] FEIJOO, B. J.: *Op. cit.,* t. 3, págs. 27 y sigs. (carta IV).

El calor de la controversia o quizá la táctica de sus adversarios van agriando sus maneras hasta adquirir tonos de tal gravedad, que la compostura se pierde. Entonces predominan sus giros burlones y el sarcasmo sustituye cualquier consideración de orden teórico. El benedictino adopta en sus expresiones un tono despectivo, sarcástico y llega a degenerar en lo insultante.

Expondremos a continuación, según expone el mismo Feijoo, cómo considera que debieran tratarse los asuntos. Veremos más adelante que generalmente el hombre siempre se propone lo mejor, pero que esto no siempre se consigue.

Recordemos un poco la historia: El P. Raimundo Pascual, que estaba preparando un trabajo sobre Lulio, envió a Feijoo un opúsculo de cierto cisterciense sobre el debatido tema del Arte Marga.

Feijoo trata el asunto con su acostumbrada habilidad, pero no puede evitar cierta reacción de enojo al leer un, al parecer, inoportuno consejo que su oponente se permite dirigirle en estos términos: «¿Quién le mete en estas comparaciones? Hable formal y al caso, pues esto no es sino tocar un reclamo para conmover a todo el mundo, que tanto venera la doctrina de estos santos?»

Feijoo considera oportuno advertir al cisterciense algo acerca del tono y modestia que debiera usarse: «¿Quién no ve en estas palabras representar al vivo un maestro de niños, que está con la férula en la mano amenazando a un chicuelo, y reprendiéndole, porque dixo alguna bachillería? "Señor Maestro" (iba a decirle, disculpándome y prometiendo la enmienda, como haría el párvulo corregido). Pero no. Hablemos como se debe hablar, que nos oye todo el mundo. Carísimo hermano y señor mío, ruégole encarecidamente que no ocupe tanto la memoria en recordar su profesión de lulista... Digo esto, no sólo por avisarle de la obligación a una modesta cortesanía, ...mas también para advertirle que de hablarme con ese modo magistral, insultante y soberano, no sacará mi carísimo hermano otra cosa, que dar a reir a los que lo lean» [20].

A partir de esta indicación Feijoo hace hincapié en lo de carísimo hermano, aplicando en precepto de la «suavidad en el modo y firmeza en el argumento». Pero, no siempre quien se adentra en la contienda puede mantener talante reposado.

Las *Reflexiones* que brindó al público el P. Francisco de Soto y Marne, cronista de la orden franciscana, —del que había de burlarse el P. Isla en su *Fray Gerundio de Campazas*— irritaron en gran manera al benedictino que redactó una carta con el título de *Justa repulsa de inicuas acusaciones.* En ella se advierte que los estudiosos se permiten, a veces, «poner en armas la silenciosa quietud de los claustros» y que pueden incrementar la riqueza de su estilo con desusados vocablos, cual si fuesen bombardas...

[20] FEIJOO, B. J.: *Op. cit.*, t. 3, pág. 296 (carta XXVI).

¿Qué dirá Feijoo del estilo del P. Cronista? ...Que es el «más infeliz y despreciable del mundo» «...lo que logró fue hacer un estilo que da asco, lleno de verrugas, costras, diviesos, turumbones y lobadillos. Y aún a veces es el tumor tan grande, que viene a ser papera de la cláusula. Sin embargo, todo esto es bueno para payos y tontos, que tienen por gala esta suciedad del idioma. Pero si Dios no le dió habilidad para más, ¿qué pudo hacer el pobre, sino suplir la elegancia que le falta, con la extravagancia que le sobra?» [21].

Dirá que su contricante en la dedicatoria le ofrece «hendióndos humos de groseras calumnias, de viles dicterios, de atroces injurias, de testimonios falsos, de imposturas enormes. Y esto en los términos de que usa la más baxa plebe cuando la ira perturba la razón...» [22].

La carta termina con andanadas de este tenor: «...Jamás he visto impostor tan atrevido, ni tan declarado enemigo de la verdad: pero tampoco tan inconsiderado, pues por serlo tanto él mismo descubre sus imposturas» ...Hay casi desafíos, y fueran los motivos que fuesen, se había perdido toda compostura.

Cuestiones personales aparte, los escritos de Feijoo contra las falacias y engaños de los alquimistas constituyen un testimonio de que en la España de aquellos tiempos la alquimia fue tema de apasionada controversia, que eran muchos los que se hallaban interesados en el asunto, que como de costumbre los alquimistas extranjeros ejercían cierto influjo sobre los que anhelaban obtener oro... y de que un buen benedictino deseoso de no interrumpir su trabajo que, además, se había propuesto no salir a la palestra, pudo ceder finalmente a la tentación de la controversia.

La alquimia, clave de los mitos.

Feijoo se refiere también a aquellas tendencias que interpretaban algunos mitos como una especie de mensaje críptico en el que se escondía, por vía de remota analogía, el secreto de la piedra filosofal. Como era de esperar, sazona su texto con las enjundiosas calificaciones que los alquimistas le merecían.

«Ultimamente los infatuados alquimistas o por lo menos algunos de ellos han soñado que las fábulas de que hablamos contienen enigmáticamente la doctrina de la piedra filosofal; esto es, enseñan en tono misterioso todas las operaciones con que se arriba al dichoso término de la transmutación de otros metales en oro. Acaso los ocasionó esa necia aprehensión el hallar en el idiosa de su arte, aplicados a los siete metales en que trabajan los nombres de las siete deidades principales del gentilismo, que son

[21] FEIJOO, B. J.: *Justa repulsa de inicuas acusaciones*, págs. 7 y sigs.
[22] FEIJOO, B. J.: *Op. cit.*, pág. 11.

los mismos de los siete planetas: como si la aplicación de estos nombres a los metales no fuese posterior muchos siglos a su imposición sobre planetas y deidades. Los primeros alquimistas, que los imposieron a los metales, no tuvieron otro motivo que el mismo que los indujo a usar en todos los materiales, operaciones, y efectos de su arte, de voces extrañas, dejadas de comunes, y recibidas ya para esconder sus pretendidos secretos, ya para captar el respeto y admiración del vulgo con la misteriosa magnifencia de su estilo... Este sistema es no sólo en el complejo, más en todas y cualquiera de sus partes, desnudo de todo fundamento y que no se debe impugnar sino con el desprecio, como todas las demás producciones de la imaginación de los alquimistas»[23].

TORRES VILLARROEL

La autobiografía

¿Por qué motivo escribe Diego de Torres Villarroel su *Vida*? ¿Para poder referir sus «torpes pasos, culpables quietudes y melancólicas deventuras»? Dirá que expone en aquella obra sus ocios, empleos, afanes, descuidos y malicias; nos asegurará que descubre las miserias a que le condenó su altanería, los precipicios a donde le asomaron sus costumbres y los errores que dieron justamente a su existencia el renombre de mala vida... pero lo cierto es que en vez de una confesión quejosa, se halla uno ante una hábil estrategia expositiva, sazonada con las gracias y donaires del buen decir.

Diego de Torres y Villarroel nos asegura que va a describir los pecaminosos sucesos de su existencia, pero las más de las veces engatusa, y sus gracias y travesuras esconden astuta discreción.

En vez del detalle significativo, nos ofrece solamente el calificativo. El desarrollo de su autobiografía se efectúa en un prudente plano de generalidades. No entra en circunstancias de compromiso.

Ya se le escapa, en la dedicatoria a la Duquesa de Alba, aunque envuelta en forma de cumplido, la expresión significativa de que *no se avergüenza* de sacrificar sus deventuras a los pies de tan discretísima dama.

Coincido plenamente con la observación de Julio Mathías cuando dice que siempre hay en las afirmaciones de Torres Villarroel «algo de humildad y mucho de falsa modestia»[24]. Efectivamente, no son pocos los pasajes que ponen al descubierto, después de duras expresiones para con la propia conducta, una mal disimulada satisfacción y un mal rebozado sentimiento de superioridad.

Cuando se acusa de algo, con duros términos, sabe que se ga-

[23] FEIJOO, B. J.: *Op. cit.*, t. 1, pág. 328 (carta XLIII).
[24] MATHIAS, J.: *Torres Villarroel. Su vida, su obra, su tiempo.* Madrid, 1971, pág. 3.

nará pronta absolución por lo que va a presentar como pecado. Recurre a los tópicos más frecuentes y socorridos para conseguir la gracia de quienes, en verdad, pudieron ser sus peligrosos acusadores.

No se le escapa lo que pueda barruntar el lector avisado y sale pronto al paso de esa posibilidad. «Maliciarás acaso (yo lo creo) que esa inventiva es un solapado arbitrio para poner en público mis vanidades, disimuladas con la confesión de cuatro pecadillos, queriendo vender por humildad rendida lo que es soberbia refinada. Y no sospeches mal; y yo, si no hago bien, hago a lo menos lo que he visto hacer a los demás devotos, contenidos y remilgados de conciencia.»

A lo largo de la autobiografía hay un constante espíritu de burla que se enmarca en la ambigüedad. «Mi vida, ni en su vida ni en su muerte, merece más honras ni más epitafios que el olvido y el silencio...»[25]. Así empiezan las cosas precisamente en el trazado de una biografía.

Russel P. Sebold, tomando una expresión de Lope, destaca que nuestro autor «engañará con la verdad» a base de amontonar contradicciones, desorientará al lector y parece que se reirá de quien le crea sincero.

En la Introducción a su *Vida* dirá Torres Villarroel con despreocupado patetismo: «La multitud horrible de mis culpas me confunde, me aterra y me empuja a los más hondo del infierno.» Después de hundirse, una y otra vez declarara con sorna que los demás, de todos modos, están por debajo de él. A pesar de todo, sabe hacerse simpático y contagiar su feliz desenfado.

A veces uno cree estar ante una especie de apología personal. «Quiero, antes de morirme, desvanecer con mis confesiones y verdades, los enredos y las mentiras que me han abultado los críticos y los embusterios.» Señalará también los motivos por los que llegan hasta él la acusación y la maledicencia. «La pobreza, la mocedad, lo desentonado de mi aprehensión, lo ridículo de mi estudio, mis almanaques, mis coplas y mis enemigos, me han hecho hombre de novela, un estudiatín extravagante y un escolar entre brujo y astrólogo con visos de diablo y perspectivas de hechiceros»[26].

Siempre se hallará quien conciba el conocimiento asociado a la gravedad, a la circunspección, ataviado con grises túnicas, y que jamás a podido admitir que un hombre de humor, burlón, amigo del donaire, maestro de danza y aventurero, apareciese haciendo profesión de saberes y que, además, obtuviese con ellos ciertos éxitos. Ello había de inducir a sospechar que todo ello sólo podían ser diablerías. Hemos de apresurarnos a decir, con todo, que Torres Villarroel no pasa de ser un divulgador, apesgado a veces a superadas concepciones. El propósito de sus obras es el

[25] Torres Villarroel, D.: *Vida*. Madrid, 1969, pág. 9.
[26] Torres Villarroel, D.: *Opt. cit.*, pág. 14.

de ofrecer bocado fácil al lector, conseguir dinero, y demostrarse a sí mismo hasta dónde podía llegar con sus burlas.

Torres Villarroel, catedrático de matemática prima en Salamanca, alcanzó fama por sus almanaques astrológicos. Y lo más grave de todo ello fueron sus aciertos. Vaticinó sucesos de bulto que admiraron a los más. En el almanaque correspondiente al año 1724 predijo la muerte de Luis I hijo de Felipe V y María Luisa Gabriela de Saboya, el rey Bien Amado que muere el 31 de agosto del mismo año. En otro anuncia el motín de Esquilache y por si fuera poco, en un almanaque correspondiente al año 1756 predice, señalando con puntualidad el año en que iban a tener lugar los acontecimientos, la caída de la monarquía francesa.

Torres Villarroel declarará con brío que rechaza supersticiones y hechicerías en las que no cree. «Varias veces ha proferido en las conversaciones, que traigo siempre en mi bolsillo un doblón de a ocho, que en esta era vale más de trescientos reales, para dárselo a quien me quiera hechizar, o regalársele a una bruja, a una espiritada que yo examine, o al que me quisiere meter en una casa donde habite un duende: me he convidado a vivir en ella sin más premio que el ahorro de los alquileres; y hasta ahora he pagado las que he vivido, y discurro que mi doblón me servirá para misas...» [27].

Con todo, pocas páginas más adelante, en su *Vida*, hará referencia a un insólito suceso ocurrido en la mansión de la condesa de los Arcos. Le llaman para que examine la casa y la causa de extraños ruidos nocturnos. Los moradores buscan en él protección. Acude; por la noche se oyen ruidos extraños y después de escuchar y padecer durante once días golpes y porrazos, el raro suceso de la última noche, en que se apagan las luces de modo misterioso y caen cuadros de sus argollas y escarpias, pone en fuga del lugar a todos, incluso al valentón de Torres [28].

El hecho de que le mandasen llamar en el asunto de la casa embrujada es, de por sí, harto significativo. Torres Villarroel tenía fama de extraño y de poseer poderes poco comunes, además de ser hombre de buen humor y diversión. Ello le valía fama y le daba entrada en las mansiones de grandes personajes. Pero aquellas cosas tenían su peligro. Ser hechicero no era buena credencial. Quizá por eso diga a modo de justificación: «Doy gracias a Dios que habiendo sido tan loco que me arrojé a escribir en las materias más sagradas y peligrosas, y profesado una facultad que vive tan vecina de las supersticiones, no me despeñaron mis atrevimientos en las desgraciadas honduras de la infidelidad, la ignorancia o el extravío de los preceptos de Dios, de las ordenanzas

---

27 TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, pág. 71 y sigs.
28 TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, págs. 90 y sigs.

del Rey y de los establecimientos de la política y la naturaleza»[29]. No se puede pedir más...

Acusará a la infame ignorancia que de quienes le rodean. «Una figura geométrica se miraba en este tiempo como las brujerías y las tentaciones de San Antón, y en cada círculo se les antojaba una caldera donde hervían a borbollones los pactos y los comercios con el demonio.» Sin embargo, si se leen con tiento algunos pasajes, se vislumbra que su curiosidad en ciertos campos y doctrinas le habían conducido bastante lejos...

Respecto a su pronóstico sobre la muerte de Luis I, apuntará que «el que mejor discurría dijo que la predicción se había alcanzado por arte del demonio»[30].

Torres Villarroel había actuado como «químico» y espagírico por tierras de Portugal. En el «trozo» segundo de su *Vida* dirá que después de escapar de la ermita donde había hallado sosiego y enseñanza, llegó a Coimbra. «Presenté mi persona en los sitios más acompañados del pueblo, y, ensartándome en las conversaciones, persuadí en ellas que yo era químico y mi primer ejercicio maestro de danzar en Castilla. Contaba mil felicidades de mis aplicaciones en una y otra facultad. Mentía a borbollones, y la distancia de los sucesos y mi disimulo y las buenas tragaderas de los que me oían hicieron creíbles y recomendables mis embustes»[31]. Estamos ante una especie de pícaro que a veces ofrece ascética reflexiones y a veces sabe hacer gala de su graciosa despreocupación... Mas aún parce como si Torres persiguiese incluso ofrecer una obra del género. Asegura en más de un lugar que es un pícaro y en otras ocasiones declarará que no es tal. Precisamente en este personaje puede apreciarse el alcance de la condición picaresca que se conjuga con su episódica profesión de alquimista.

Queda pues constancia en la autobiografía de Torres Villarroel que ejerció como «químico», es decir, como alquimista o espagírico. En semejante menester logró cierta fama y no sólo por lo que él llamó «el ansia de ver el hombre nuevo», sino por los aciertos de sus tratamientos. Pronto se vio rodeado «de alegres discípulos, desesperados enfermos y un millón de aclamaciones necias, hijas de la sencillez, de la ignorancia y del atropellamiento de la novedad». A pesar de todo esto, no dejará de señalar sus éxitos y el tipo de pacientes que trataba. «Yo sembraba unturas, plantaba jarabes, injería cerotes y rociaba con toda el agua y los aceites de mi recetario a los crónicos, hipocondríacos y otros enfermos impertinentes, raros y casi incurables. Recogía el mismo furor que los demás doctores sabios, afortunados y estudiosos, que era la propina, el crédito, la estimación, el aplauso y todos los bienes e

---

[29] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 75.
[30] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 94.
[31] Torres Villarroel, D.: Op. cit., 57. En la obra *El ermitaño y Torres*, hace referencia a cierto amigo suyo de Coimbra, gracias al que pudo ser testigo de varias operaciones alquímicas.

inciensos que les da la inocencia y la esperanza de la sanidad.» En estos altibajos expositivos de ensalzarse a través del apocamiento y desmerecerse después de la exaltación, dirá que «algunos sanaban con la providencia de la naturalezza y a los más les quedaba en el cuerpo el mal y la medicina y la aprehensión les hacía creer algún alivio.» Torres Villarroel nos indica con bastante claridad la componente sugestiva que actuaba sobre sus pacientes, caracterizados por la inocencia y el deseo de sanar.

Conviene señalar que Torres Villarroel tenía conocimientos de las virtudes curativas de algunas plantas y fármacos. En el opúsculo *El ermitaño y Torres* hace gala de sus conocimientos y de sus criterios de aplicación. Pero nuestro autor sabe adobar sus saberes con la salsa del misterio, condimento que tiene sensibilizados a muchos paladares. En el «trozo tercero» de su *Vida*, nos dirá que se aficionó a la lectura de las facultades «más desconocidas y olvidadas». «Arrastrado de esta manía, buscaba en las librerías de las más viejas comunidades a los autores rancios de la Filosofía natural, la Crysopeya, la Mágica, la Transmutatoria, la Separatoria y finalmente paré en la Matemática, estudiando aquellos libros que viven enteramente o que están por su extravagancia olvidados» [32].

Torres Villarroel, como discreto, acude a los recursos de un escepticismo fácil y bien aceptado, pero como escritor audaz y jugetón, deja caer en algunos pasajes de sus obras ciertos «indicios» significativos. Por lo que respecta a la alquimia, su crítica ofrece también aspectos ambivalentes, ya que si dirige sus tiros contra el arte transmutatorio y las propiedades miríficas de la piedra filosofal, deja caer, como si no quisiese la cosa, algún concepto que podría interpretarse de acuerdo con el concepto arcano del oro simbólico, con palabras de una llaneza discreta y a la vez atrevida.

La caricatura torresiana del alquimista

En las *Visiones* Torres ofrece una caricatura de un «estudiante lanza», al que significativamente llama «colega» y que señala como «más sorbino que la quina y más largo que cura de buboso». El retrato raya hiperbólicamente en lo monstruoso: «...los ojos caninos, y amparándose por las cejas a roerse las comisuras del cerebro; las narices y los mocos colgando, desmayadas de necesidad sobre los bezos y roídas de dos sabañones franceses, que tenían aposentados en las ventanas. Era un verdadero país de la hambre y copia viva del ayuno, porque predicaba carencias por todas sus coyunturas» [33].

---

[32] TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, pág. 76.
[33] TORRES VILLARROEL, D.: *Visiones y visitas.* Madrid, 1966, pág. 53 (1.ª P., «Visión y visita séptima»).

Dirá Torres a Quevedo, su espectral acompañante en las visitas fantasmagóricas a la Corte, que aquel sujeto era «el espectáculo más risible y despreciable que hemos visto en toda la carrera de nuestras visitas». Señala acto seguido: «Repara en aquel *vadesémecum*, hermafrodita de cartera y bolsón; pues en él vienen liadas las ejecutorias de sus embustes en varias recetas de hacer oro y plata. Este es alquemista y quimista, embustero de oficio. Y aunque ahora le ves tan arrastrado, presto le arrastrarán un coche, porque desengañado de que no se despachan los polvos aurífugos, ha dado principio a remendar saludes y ha derramado algunas hierbas y va acreditándose de médico nordeste» [34]. Es curioso que Torres caricaturice con semejantes tintas a un personaje de profesión que el conocía bien por haberla practicado en términos semejantes, en su mocedad, allá por las tierras de Coimbra...

Tradición, paradoja y escepticismo

Es frecuente que la actitud escéptica coexista junto a un tradicionalismo de viejo cuño. Se duda entonces de que los progresos sean acertados y como actitud prudente se mantiene uno en lo conocido por antañón. Torres Villarroel, como bien ha señalado Russel P. Sebold [35] tenía ideas bastantes atrasadas respecto a las ciencias de su tiempo. Hay que situarle entre los escritores rezagados que, a pesar de que hablan de vez en cuando de sistemas y doctrinas «nuevas», dejan ver su formación arcaizante y escolástica. Buena parte de sus argumentos contra la alquimia se basan en la concepción clásica de los cuatro elementos de venerable raigambre. Esa posición «conservadora» era de buen tono en ciertos ambientes de la España del XVIII. Entroncaba con las viejas y gloriosas concepciones de los mejores siglos y constituía una aparente salvaguardia contra los nuevos estilos y conceptos. En este sentido, cierto escepticismo puede parecer un elegante recurso. Además, hay en todo ascetismo —y Torres adopta a veces tonos ascépticos— una actitud de escepticismo respecto a los bienes sensibles que constituyen señuelo para los más [36].

Nuestro autor citará con veneración a Francisco Sánchez, el escéptico. «Todas las ciencias son admirables empleo de los años, pero con todas no alcanzamos una verdad... y entretanto, sólo creo al doctísimo Sánchez que escribió un libro sobre el *nihil sci-*

---

[34] TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, págs. 53 y sigs.

[35] *Vid.* la Introducción de Russell P. SEBOLD a las *Visiones y visitas*, págs. XXXIV y sigs. Este autor destaca el carácter de sinceridad angustiada e incluso ascetismo de TORRES. Estimamos haber vencido la tentación de valorar las contradicciones torresianas desde un prisma unamunesco o bien de utilizar el recurso de la angustia existencialista para comprender su posición. La «dualidad» de TORRES, su coincidencia de los opuestos, es una peculiar ascésis... común en la tradición alquímica.

[36] Russell P. SEBOLD: «Torres Villarroel y las variedades del mundo», *Archivum*, VII, páginas 115 y sigs.

tur[37]. Conclusión: la única verdad Dios y la Santa Iglesia. Pero aparte los formalismos de la época, debe tenerse en cuenta la ambivalencia torresiana, su interior duplicidad, su peculiar formación, sus extrañas propensiones. Ante la tensión que puede crear en un ánimo la tendencia a jugar con esa doble posibilidad que supone la contradicción, el «escape» más oportuno puede ser una peculiar posición escéptica: Ni lo uno, ni lo otro; quizá las dos cosas...

Torres Villarroel, como «homo duplex», forma parte de los seres afectos de doble personalidad en el plano intelectual. Critica la alquimia, pero alardea de sus conocimientos sobre la materia y aporta un curioso intento de divulgación sobre la misma. Como escéptico, en su libro *El ermitaño y Torres,* extiende también sus dudas y críticas a la farmacia y a la medicina de su tiempo. Pero la duplicidad de Torres no es un caso único en ciertos terrenos y «facultades»... ¿No es curiosamente aleccionadora la posición de Cornelio Agripa que en una de sus obras expone las supersticiones mágicas de la mentalidad arcaica y en otra intenta poner escépticamente al descubierto la vanidad de todas las ciencias? En una ensalza la astrología, en otra la combate y se burla de las predicciones en ella fundadas... ¿No es sorprendente la actitud de Francis Bacon en el *Novum Organum,* donde critica a la alquimia y a la vez admite la posibilidad de «suprainducir formas» y lograr oro...? ¿Qué decir de Ramón Llull, el cual, en una obra indiscutiblemente auténtica, habla de la transmutación y en otras critica sistemáticamente la alquimia?

Contra la tesis del tradicionalismo doctrinal torresiano es posible que alguien objete: ¿Acaso Torres no combate la alquimia que puede aparecer como *saber tradicional?* A esto puede contestarse que, aparte los alcances reales que puedan señalarse a la crítica de la alquimia, su argumentación no pasa de ser un «tópico». En eso sigue puntualmente a Quevedo, su modelo. Y a veces incluso «calca» algunas expresiones de su venerado antecesor. Ahora bien, hay posiblemente en Torres y Villarroel aspectos «ocultistas» a los que debieran prestarse más atención de la que hasta ahora han merecido.

El «Viaje fantástico»

En la obra *Viaje fantástico* (1724) que Torres Villarroel presentó posteriormente con el título de *Anatomía de todo lo visible y lo invisible*[38] quedan bien patentes tres aspectos que merecen particular consideración en las obras de este autor:

---

[37] TORRES parece que sigue aquí también a su armirado QUEVEDO, el cual se expresa en términos muy parecidos en *El mundo por dentro;* «Díceselo así el doctísimo Francisco SÁNCHEZ, médico y filósofo, en su libro cuyo título es *Nihil Scitur*». «Obras Completas», Madrid, 1969, I, pág. 163 b.

[38] TORRES VILLARROEL, D.: *Obras varias,* s f., pág. 7.

1.º Su propósito divulgador a través de una exposición sintética.

2.º Su deseo de obtener ganancia que no pretende ocultar en los prólogos de sus obras.

3.º La prontitud de la ejecución que habrá de admirar a los más y se utilizará como excusa frente a los exigentes.

El *Viaje fantástico* no es algo absolutamente original. Referirá en el Prólogo: «El doctísimo Atanasio Kirkerio escribió con notable extensión y dulzura este Viaje en un libro que después denominó *Camino extático*[39], y en él dice que fue llevado del ángel a registrar todas las oficinas del orbe. Otro, (de cuyo nombre no quiero acordarme) hizo pacto con el demonio, porque le descubriese las maravillas de esta cósmica máquina. Yo no soy tan bueno como el uno, ni tan malo como el otro; porque ni ha querido guiarme el ángel, ni yo quiero que me lleve el diablo...» ¿Cuál será el medio o vehículo para tan formidable excursión? Sencillamente, un recurso que luego Torres utilizará a saciedad en sus *Visitas* (1743): una especie de sueño o modorra que permite a su fantasía edificar en equívocas regiones. Las fórmulas de describir el «trance», de soñar o si se quiere de despertar a una nueva región se repiten con cierta monotonía en varias obras, pero contienen interesantes indicios, no sólo respecto a ciertas experiencias hipnagógicas, sino por la posible referencia a ciertas técnicas de «desdoblamiento». ¡...que también se hallan en Quevedo![40].

En el Prólogo al *Viaje* dirá al lector que da «compendiadas» en aquellas «cortas hojas» las maravillas de una y otra esfera, sin omitir nada sustancial que pueda encontrarse en obras de mayor extensión. Añade que escribió el librillo sólo en ocho días. Como es habitual en él, se refiere a cuestiones de dinero y entre otras cosas, dice: «...te aseguro que sólo me queda la aflicción de saber que escribo para la curiosidad y no para la ambición; y como es más el número de ambiciosos que de curiosos, con razón temo que vayan mis hojas a ser estrado de empanadas y hojaldres...»[41].

En la Introducción a la obra, describe con rebuscado aparato, no exento de tecnicismos escolásticos —que en otro lugar combate— la situación subjetiva que precede a su sueño: «Con la quietud de mi solo retiro y en el nuevo descanso de mi silla, se volvió a morir la tercera parte del alma; la memoria se declinó en las orillas de sus cavidades, y la razón perdida entre multitud de espíritus y confesión de especies, dejó correr la fantasía por las espesas mansiones del seso, soñando a instantes y delirando a momentos...»[42].

---

[39] KIRCHER, A.: *Opera omnia.* Romae, MDCLVI. T. XIV. *Itinerarium exstaticum* (*coeleste*). T. XV (MDCLVII). *Iter exstaticum* (*terrestre*).

[40] El propio TORRES hace referencia a los sueños de QUEVEDO. Vid. Russell P. SEBOLD: *Torres Villarroel y las vanidades del mundo,* «Archivum», tomo VII, págs. 115-146.

[41] TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.,* pág. 12.

[42] TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.,* págs. 13 y sigs.

El sueño comienza. Unos acompañantes alumbran los oscuros pasadizos de una cueva que Torres presenta como la de Salamanca, «aquella universidad donde enseñaba el diablo y donde hurtaron la sombra a aquel marqués que se volvió jigote» [43]. Los viajeros «iban divertidos descubriendo los varios colores de las venas que se descubrían en la tierra; otro se maravillaba de ver las piedras y pedazos de peñas de varia dureza y vario colorido...». Paróse la comitiva cerca de un «inmenso golpe de aguas» y Torres aprovecha el momento para exponer sus concepciones acerca de la generación de los metales que eran, poco más poco menos, las que desde antiguo habían profesado los alquimistas.

«Es la tierra un vaso y recibimiento de los cuerpos sólidos y celestiales movimientos, pues a la circunferencia de su centro se dirigen todos sus influjos, llevando por natural inclinación a su punto todos los cuerpos graves, menos aquellos que, por el beneficio de la solidez, son retenidos en la superficie, y todos los cuerpos leves huyen de su centro; y así, estos vapores que sentimos son unos alientos nitrosalinos y sulfúreos, que, como forasteros de este centro, los arroja y eleva; así el calor del Sol, como el fuego subterráneo que cuece en estas entrañas, y ellos, buscando los poros de la tierra, se penetran hasta encontrar el aire, y los que en aquella esfera endureció y condensó la frialdad de aquella región bajan más térreos a buscar su centro, de tal modo que continuamente suben vapores y bajan, siendo el calor y luz del Sol y la humedad de la Luna, y el especial influjo de los demás cuerpos etéreos, universales agentes que producen en la disposición de esta materia elemental estas formas y especies. Díjolo Hermes en su *Tabla Smaragdina: Rei unius pater es Sol mater vero Luna portavit ventus hanc rem in suo ventre (est rursus quod prius) nutrix eius terra est*» [44].

Uno de los acompañantes, por modo de pregunta, señala que posiblemente lo que los filósofos llamaban «materia prima o *substantia receptiva phormarum*» sea toda la región elemental y a lo que dominan *phorma o certatorius corporis singularumque partium dispositio* sea una acción y potencia de aquella etérea región en la elemental. Asiente Torres, asegura que la filosofía no es otra cosa que un conocimiento de las cosas naturales, reniega de los silogismos y de las disputas escolásticas y se enfrasca en la siguiente explicación.

«Todas las materias que oculta este mundo subterráneo son tres: piedras, metales y medios minerales. Estos géneros se engendran de la proporcionada mixtión de tierra y agua, manteniendo también en sí porciones de los cuatro elementos, pues es indudable que cualquier sulfur y licor retiene en su cuerpo el aire

[43] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 19. El autor toma prestada la expresión «jigote» de Quevedo, que también la emplea en relación a don Enrique de Villena en el *Sueño de la muerte.*
[44] Torres Villarroel, D.: Op. *cit.*, págs. 20 y sigs.

oculto. Esas piedras, que vuestras mercedes ven, las fabrica la sagaz naturaleza de mixtión de mucha tierra y poca agua; y el motivo de que unas sean más cristalinas, otras más lúcidas, otras más duras y otras más suaves, es la mayor o menor cocción que hace en ellas el fuego, ya de los celestes cuerpos, ya el que está encerrado en estas cavernas. La generación de los metales es de mucha agua y poca tierra; esta poca porción se convierte en sulfur, y la mayor cantidad de agua en argento vivo o azogue, y condensada y unida el agua al sulfur en la diuturna decocción, la tierra se clarifica, y destruidas las partes más térreas, queda el metal. En los colores, que vuestras mercedes vieron, digo, que toda materia preparada para metal, como otra cualquiera materia cocida, es negra al principio; en la segunda decocción se hace blanca, y de la tercera resulta el color rubro, que es el más perfecto, y el último que hace el fuego en los metales. Vámoslo viendo en el oro, que es el más puro, y que tiene menos porción térrea. El influjo del Sol y el calor subterráneo encuentran en la tierra proporcional mixtura de ella y el agua; únense con la diuturna decocción estos cuerpos, y resulta el argento vivo, y después en la tercera preparación salta la bellísima criatura del oro, que fue a los principios negro sulfur, después blanco argento, y al último pálido oro, siendo la tierra y agua su remotísima materia; el vitriolo la remota y la inmediata el argento vivo y el sulfur. Los chímicos, consultándose con su siglo y con la posteridad, han intentado a fuerza de tragar humo y gastar carbón, considerando el temperamento y las materias del oro, hallar el temperamento fingido del oro, juntando partes vegetales y minerales y queriendo hallar un calor material que pueda suplir el del Sol; pero es locura, porque no puede haber fuego material de aquel especial influjo, ni puede haber humano conocimiento que pueda conocer entre las térreas materias cuál sea la más dispuesta para esta transformación» [45].

Las descripciones de Torres y en especial los textos invocados son harto significativos. Nuestro autor acepta los principios teóricos de la alquimia hasta tal punto, que sus escritos en este terreno podrían pasar ciertamente por los de un alquimista. Solamente rechaza aspectos muy concretos en el plano operativo: la aptitud de los calores artificiales para conseguir la transformación, y el preciso conocimiento de la materia que ha de servir como punto de partida, aunque en algún lugar se permita pronunciarse sobre este particular como se verá más adelante.

«...En cada metal trabaja con especialidad un cuerpo celeste; y así como el Sol es el que purifica el oro; la Luna en el que trabaja la plata; Saturno el plomo; en el hierro Marte; en el estaño Júpiter, y en el latón Venus; y esta impresión y especial in-

[45] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, págs. 21 y sigs.

fluencia, la deducen los filósofos por la similitud que en las cualidades tienen estos metales con aquellos astros; y así como Saturno es frío y seco, y el plomo tiene la misma cualidad, de aquí es, dicen los filósofos, que es necesario el especial influjo de estas estrellas en cada metal» [46].

El ermitaño y Torres

La obra titulada *El ermitaño y Torres Conversaciones Físico-Médicas y Chímicas* (1726), presenta una especie de preámbulo en el que Torres extraviado llega a una ermita cuyo morador es casualmente un antiguo compañero de mocedad que, resulta ser, además, gran admirador de sus obras.

La visita a la ermita permite a Torres Villarroel articular su opúsculo en cuatro partes claramente diferenciadas:

1.ª Una crítica de «libros y autores» referida a la biblioteca del ermitaño.

2.ª Una estimación de los medicamentos de la botica del ermitaño.

3.ª Una refutación de las doctrinas de los alquimistas a las que se había aficionado el ermitaño y que permite a Torres demostrar sus conocimientos sobre tal materia a lo largo de una crítica que se desarrolla en dos noches consecutivas.

4.ª Una crítica de algunos aspectos de la medicina que se desarrolla, en breve exposición, durante la tercera noche.

Aquí nos referiremos solamente a los aspectos que hacen referencia a la alquimia, en especial al desarrollo de la crítica torresiana al arte de Hermes.

Diatriba de la noche primera

Coloca Torres, de entrada, una declaración indirecta de su formación universal: «No contiene sistema, ni abraza proyecto la discretísima república de las facultades libres o mecánicas que no me haya comunicado suavísimos deleites...» Esta introducción, que se halla en contraposición con lo que afirma en otros lugares, le permite declarar que «sólo a dos estudios he probado con tal hastío que apenas los gustaba el labio de la aplicación, cuando se volvía en bascas y vómitos toda la región del entendimiento...» [47]. Se refiere a la Separatoria o Crysopeya y a la Genealogía. El genealogista revuelve huesos y hediondez para hallar «desvanecimiento, el polvo y la nada» entonces «fabrica en su fantasía un

[46] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 23.
[47] Torres Villarroel, D.: *El ermitaño y Torres. Conversaciones Physico-Médicas y Chímicas.* Salamanca, MDCCLII, pág. 46.

nuevo Adán ...con que quiere resplandecer la prosapia del héroe a quien desea lisonjar». Del mismo modo procede el «chímico». «Quiere formar un héroe tan insigne y virtuoso como la piedra filosofal, mintiendo luces, imaginando valores y achacando poderíos al estiércol, al carbón, al aceite y otras porquerías...» [48].

Expondrá las razones que tiene para condenar las prácticas transmutatorias: «La primera es no conocer persona alguna (que haya) trozo alguno convertido de un metal a otro por el fuego de sus carbones; y la segunda ser todos esos profesores unos pordioseros, mendigos, desarrapados, rotos, enfermos y cuantos he conocido los he visto acabar la vida en los hospitales, y si fuese cierta su habilidad podrían bañarse en oro y vivir sin la común pensión de los achaques, manteniendo la tela de la vida hasta que no le quedase hilacha» [49].

Señala el móvil que ciega el entendimiento de los alquimistas: «El hambre canina del oro y la sedienta codicia de la plata engañó a algunos impuros e idiotas filósofos a sacarle zumo a los peñascos, a exprimir terrones de los senos escondidos, a cribar arenas, a amontonar mierdas, leches, orines, sangres de brutos y otras porquerías y con el carbón y el estiércol han querido fermentar estas materias para que de ellas salga el milagroso elixir de la vida, y quieren que el fuego material de cuatro troncos y el humo caliente de unos cagajones y pajas, supla por el fuego del Sol y que tenga sus benignidades e influencias tan activas como el Padre de las luces, a quien Dios nuestro Señor tiene encargados las generaciones, fábricas, nacimientos y muertes de este mundo inferior. ¡Rara locura! Valiente vanidad y suma ignorancia de las obras de Dios parecerles que son tan limitadas y fáciles que las pueda hacer su escandaloso ingenio» [50].

Graves inconvenientes halla Torres en el que pudiéramos llamar orden técnico. «No hay horno, alambique, vaso, ni fermentación alguna con que se acabe de perfeccionar la cocción de una materia ya cierta para ser oro y plata...» «...Como ya apunté antes, es asunto muy soberbio querer introducir en los carbones y en el estiércol un calor de las condiciones e influencias del Sol». Señala además que no se ha descubierto «capacidad, modo, ni disposición de unir y elegir las primeras materias para que se suelte el oro o la plata u otro metal». Por estas razones yerran los alquimistas desde el comienzo. Por si todo esto fuera poco, añade que desconocen la materia de la que puedan formarse los metales nobles. Conclusión: «Todo es imposible, así los supuestos, como las operaciones» [51].

Torres repite sus argumentos con un desenfado que hace olvidar

---

48 Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 50 a.
49 Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 55 b.
50 Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, págs. 56 a y b.
51 Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 59 a.

la reiteración: «Mas, si el Sol, en sentir también de los más de los alchemistas, tarda mil años en la fábrica de una de las mineras de brillantes y es preciso que según su movimiento y calor, vaya cociendo lentamente estas materias, dándole grados, que ni falten ni excedan, ¿cómo quiere el chemista o crisopeista con un calor de leñas y porquerías y unas materias asquerosas como son la cagadas, orines, sangres, pelos y leches, hacer un milagro con el tiento y la sorna que el Sol y las luces de las estrellas lo van sudando...?»[52].

Se burlará Torres de aquellos que se excusan diciendo que no persiguen oro verdadero sino una tintura de apariencias o similar y les pregunta entonces a qué viene tanto misterio y celaje en cosa tan vulgar «y haber hecho un arte y una filosofía tan misteriosa, explicada por parábolas, amfibologías, equívocos y otros secretos, siendo por sí un oficio que lo puede aprender en cuatro días el sacristán más rudo?» Si, por el contrario, alguién asegura que puede lograr buen oro, ¿a qué espera? «La España está inundada en metales impuros, por qué no llegas con el soplo de tu gracia y la dignidad de su ciencia a saludarlos y haces tú y los demás profesores, la obra de sacarnos de pobres...»[53].

Torres alardea de sus conocimientos sobre la materia. Hace referencia a textos y autores y concluye preguntándose por qué motivo un arte más fácil que el de sastre o albañil, y de más lustre, utilidad y nobleza no cuenta con mayor número de «aprendices públicos».

El secreto de la astronomía inferior

Dirá Torres Villarroel que es tan antiguo este modo de delirar que ya sucumbió al mismo el viejo Aristóteles al que atribuye el apócrifo titulado *Perfecto Magisterio.* El astrólogo de Salamanca, con licencia de todos los filósofos, se permite llamar a esta ciencia «Astronomía inferior» y «dexándole lo verdadero de algunos principios le borraría los malos nombres de Alchemia, Separatoria, Chemica Crysopeya y otros que andan confundidos en las bocas y libros de estos mentirosos»[54].

Se permite explicar que la astronomía superior trata de las estrellas verdaderas, fijas y errantes y de sus movimientos, en tanto que la astronomía inferior trata de las «piedras fixas, que también se llaman *estrellas* en el vocabulario de los alchemistas, son el Sol, Luna, Marte, Saturno, Júpiter, Venus, nitro, carbunclo, esmeralda y las demás piedras que no huyen del fuego. Las piedras errantes a quien llaman *planetas* son el azogue, el sulfur arsénico,

[52] TORRES VILLARROEL, D.: *Ibid.*
[53] TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, pág. 60 a.
[54] TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, págs. 65 b y sigs.

sal, amoniaco, tutia, magnesia y marquesita; éstas no se mantienen sobre el fuego, sino que poco a poco se evaporan y resuelven. A las piedras que se mantienen sobre el fuego las llaman *cuerpos animales* y a las que vuelan del fuego *espíritus*. Llaman también a las piedras que se fixan en la lumbre *substancia* y a las que se desvanecen en el fuego *accidentes...*»[55].

Consideraciones de la noche segunda

No es raro hallar en Torres Villarroel aseveraciones casi contradictorias. En la Noche Primera deja dicho al ermitaño: «Tú quedaste muy persuadido a que yo era parcial de las hornillas y carbones esta mañana cuando me hiciste el favor de mostrarme tu botequín y es tan contrario, que firmemente creo que esa mezcolanza de hierbas, minerales y brutos, que con el fuego material dispone la separatoria, sólo sirve de derrotar la sencilla virtud de aquellos sujetos y en la última disposición de esencia, bálsamo, tintura, elixir o espíritu, si queda alguna virtud es precisamente menos que la que antes sostenían en su primera textura y por consiguiente menos conocida; y la fuerza, virtud y actividad que cacarean los chímicos de sus piedras benditas es una moneda falsa de la salud...»[56].

Debemos recordar que Torres hizo valoración de los arcanos sólidos, bálsamos, sales y espíritus, celebrando la composición y virtudes de los más importantes en la visita que hizo a la botica del ermitaño en la que hemos señalado como segunda parte de la obra y que no encaja demasiado con las afirmaciones que se hallan posteriormente donde destaca la importancia de las aptitudes naturales del sujeto contra las virtudes de los preparados: «...pues las varias afecciones que imprimen en los cuerpos no nacen de su actividad o pereza, sino de la varia textura y disposición que encuentran en las entrañas donde primero se depositan. Y últimamente, todos los sujetos chicos y grandes del mundo, sean naturales o artificiales han de sostener en sí los cuatro elementos: luego todos, sobre poco más o menos, han de soltar una misma virtud e introducidos en nuestros cuerpos los nutrirán, purgarán, darán sueño y vigilia y los inclinarán a las demás buenas o malas, sanas o enfermas operaciones con que notamos alegres, mozos y viejos, vivos y muertos los cuerpos humanos...»[57].

Para que nada falte en esas «ollas» de Torres, en las que todo cabe, dirá en comenzando la segunda noche de sus pláticas con el ermitaño: «Que sea posible hallar en los entes de la naturaleza, ya simples, ya compuestos, un sólido o un líquido que conserve

55 Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, págs. 66 a y b.
56 Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 50 b.
57 Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 51 b.

el calor nativo y el humido primigenio estirando la vida de los hombres más allá de lo que regularmente estamos viendo, jamás lo he dudado...» Así empieza la cosa, pero muy pronto nuestro autor se percata de que ha de «compensar» o «contrarrestar» sus anteriores afirmaciones y, en las líneas que siguen a la anterior exposición, dirá que la gente parca y austera es la que vive más tiempo y que en su época pocas mujeres pasan de los cuarenta por la cantidad de pócimas y tratamientos a las que se ven sometidas; señala que la gente del campo vive sana y que la de ciudad, lejos del régimen natural, sucumbe antes. «Yo no dudo que la dieta cuidadosa y el orden del alimento proporcionado a la complección de cada uno es la piedra filosofal que expurga el cuerpo de muchas enfermedades y le perseverará las fuerzas. Lo que niego y reniego es que se haya encontrado licor o quintaesencia de tal virtud, que en un instante y a manera de encantamiento limpie de toda impureza y enfermedad, no sólo los cuerpos animales, sino los metálicos, como quieren y persuaden los chímicos» [58].

Torres no ceja y va a dar testimonio de su «escolasticismo» argumentando silogísticamente. «...Y esta verdad te la he de probar con sus mismos sistemas, reducidos todos a este silogismo. Escucha. Todos los que ignoran la primera materia de que se ha de componer esta piedra filosofal o elixir no pueden formar tal piedra, *sed sic est*, que todos los chemistas separadores y la demás casta de estos filósofos ignoran las primeras materias de que se ha de componer, luego es falso que hay ni ha habido filósofo que haya hecho tal piedra; y por consiguiente son embuste, robo y fingimiento los licores, espíritus y demás embustes que andan con el nombre de piedra filosofal, agua de la vida, etc. La menor es la que he de probar y este será el argumento de esta noche...» [59]. Así, pues, el objetivo de Torres, en la segunda noche de la Piedra filosofal, consistirá en probar que no hay acuerdo entre los adeptos a la alquimia respecto a la materia prima sobre la que es preciso operar. Por la variedad de dictámenes, materiales y disposiciones, queda manifiesta la confusión de los secuaces. Torres insiste en los consabidos argumentos: si tan fácil es la fórmula —como dicen algunos— porqué motivo no está todo el orbe lleno de piedras filosóficas, porqué sus presuntos fabricantes viven tan infelices.

Merece destacarse un pequeño detalle: Torres dirá que es poco entendido en esta facultad [60], pero se permite el lujo de citar textos de memoria. Además, a guisa de refutación de la alquimia, expondrá procedimientos, comentará autores y se extenderá en detalles que habían de interesar muy particularmente a quienes

[58] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 68 b.
[59] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 69 a.
[60] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 69 b.

estaban metidos en el asunto. Se trata del procedimiento de informar a través de la refutación.

Cita un texto, que atribuye a Lulio, sobre la recuperación de la juventud, en el que se asegura que un viejo bebiendo una jícara de esencia de oro, sin casi percatarse de ello, se hallará mozo. Pero, frente a esta afirmación, aporta un caso concreto: «Yo conocí a una señora que tragaba todos los días dos doblones en esencia y gastaba uno en potencia y murió en la curación» [61]. Se refiere a Rupescissa que aseguró se hallaba en los «lugares comunes» y señala aquí que los más de los adeptos «engañados de su poco estudio y su mucha ambición (no penetrando la intención de éste y otros filósofos) la buscaban en los estercolares y letrinas». ¿Admite aquí Torres que hay un sentido verdadero que no alcanzan los precipitados y ambiciosos? ¿Acaso no rechaza en bloque aquel arte maldito? ¿Hay un saber oculto tras la cáscara...?

Torres Villarroel se queja acto seguido del estilo hermético en que los alquimistas se expresan de modo que han dejado «tan escondida esta Piedra que nadie sabe ni de qué se compone, ni cómo se llama». Dirá que si es ciencia admirable y la profesan hombres de bien, es de extrañar que la tengan tan escondida, ya que aquéllos «nunca ocultan su ciencia». «Si hallaste el secreto de transmutar el plomo en plata maldito filósofo, dime: ¿Para tí qué más gloria, ni mejor riqueza que lograrle y ganar fama inmortal entre los hombres? ¿Pues a tí qué te quita ni qué te empobrece que tu amigo y otro hombre salga de miserable y de ignorante» [62]. Todos los maestros, de los más variados saberes, comunican a sus aprendices los conocimientos que han alcanzado, «sólo los chímicos ocultan y encierran cada uno en su estómago la más leve noticia que estudian o discurren» [63].

De los versos de cierto alemán

Dice Torres que «un alemán dexó en sus manuscritos la manificatura (sic), decocción y formulación de esta piedra en nueve versos latinos». Nuestro implacable crítico no sólo reproduce los versos, sino que luego, uno a uno, los comenta detalladamente, según el proceder de las viejas escuelas, no ya como crítico sino, casi, como adepto... Uno tiene la impresión de que se trata de un añadido que tiene entidad propia y que Torres colocó en su crítica.

«Este alemán en el brevísimo compendio de estos versos explica con claridad la materia, formación y coagulación de esta piedra (que puede servir, como he dicho, para algunas cosas y para sanar

[61] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 71 b.
[62] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 74 b.
[63] Torres Villarroel, D : *Op. cit.*, pág. 75 a.

tal cual accidente»[64]. Torres se aplica al comentario que, en realidad, es una exposición del proceso alquímico a partir del mercurio como materia prima con especial dedicación a los distintos grados de los fuegos que deben aplicarse a la obra y aporta, además, detalles del modo de operar de los que declara haber sido testigo: «...del modo siguiente vi hacer esta operación a un amigo portugués a quien en su patria Coimbra traté mucho»[65].

Expuesto el proceso secretísimo como si tal cosa, «lo que así se me ha quedado en la memoria buenamente», para rematar su exposición dirá que «estos chemistas todos han tirado a hajar (sic) a Aristóteles; todo lo trató y a él se debe esta filosofía oculta del oro potable y agua de la vida y piedra filosofal y todas las transmutaciones las trató en el libro que intituló de *Perfecto Magisterio*». Aquí puede apreciarse un curioso aspecto del «tradicionalismo» de Torres Villarroel. Considera que todo lo bueno que hay en las operaciones se halla ya en este apócrifo, precisamente por creerlo obra del Estagirita. «La preparación del nitro, el oro pimento, el cacareado elixir y todas las sales con el uso de las preparaciones, las toca con otra verdad que los modernos...»[66].

Se refiere luego a Nicolás Melchor Cibinense Transilavo que «aunque no es muy devoto, pero permitido y que no ha condenado la Católica Iglesia Romana, ni Inquisición alguna», el cual escribió un *Processus Chimicus sub forma Missae*, en donde por las ceremonias de este Santo Sacrificio va fundando su proceso...»

Es de suponer que a pesar de los aspavientos que hace Torres respecto a ese «mal devoto» debió de interesarse por el aspecto alegórico-místico con que, a veces, se presentaban las etapas del proceso alquímico.

Torres Villarroel dirá que «la verdadera piedra filosofal es la gracia de Dios, pues todos los bienes le sobran al que la tiene»[67]. Y esta expresión, aunque parece un devoto y edificante remate de la ambivalente refutación-expositiva de Torres, «casualmente» coincide con las doctrinas secretas de cierta alquimia mística que identificaba la piedra filosofal con cierto estado de interioridad que precedía a una pretendida unión con Dios.

La obra *El ermitaño y Torres*, en su aspecto doctrinal, termina con una tercera noche en la que, algo apresuradamente, se critican algunos aspectos de la medicina.

De modo indirecto y entre burlas y veras

El maestro del equívoco ofrece a doña Luisa Centurión, etc., Marquesa de Almarza y Flores de Avila, etc., la obra titulada *La Suma Medicina o Piedra filosofal*.

---

[64] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 75 b.
[65] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 76 a.
[66] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 80 a.
[67] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 80 b.

Torres no iba a desaprovechar la ocasión. Domina el arte de exponer, entre juegos, las cuatro cosas que interesarán al lector que adquiere sus obras. Y esto debe subrayarse: Torres no sólo es un divulgador, es ante todo un hombre que logra beneficio de su pluma. Como divulgador, no puede presentarse ciertamente a modo de experto en «novedades» científicas. Al contrario, sabe que la gente que le rodea se siente atraída por los saberes antañones, por conocimientos que rozan las zonas de lo oculto. Pero él domina bien el arte de nadar y guardar la ropa. El salmantino atiende a los gustos, debilidades e inclinaciones de «su» público. Y sabe además que su público está formado por quienes le admiran y quienes le combaten. Es un redactor cuasi publicitario. Atiende al factor motivacional. Cierto, a veces no halaga al lector, muy al contrario, pero eso provoca ruido y expectación, arma bulla, crea controversia y él vive de eso, de que su opúsculo se venda.

Ofrece su obra a una dama encopetada y en dedicatoria retorcidamente barroca juega como de costumbre; baraja posibilidades de interpretación: «...y por si en mis escritos se descubren algunos secretos que con evidencia libren de futuras enfermedades, he querido que sea Vuestra Excélencia quien primero los disfrute; y cuando no se me logre esta buena intención, sírvase Vuestra Excelencia con el deseo de quererla inmortal» [68].

En el Prólogo dedicado al lector —«que es preciso que lo lea, y si no, se quedará en ayunas...»— nos dice Torres que se hallaba gozando de los placeres de la vida campesina y que «bien entretenido con las tres personas de este pueblo», mientras jugaba a los bolos, llegó a él la correspondencia y se halló ante un sobre abultado en el que el ermitaño le enviaba un tratadillo sobre la piedra filosofal que el pícaro de Torres, saltándose el hermetismo a la torera, traduce del latín para satisfacción de los del pueblo. Uno de lo «patanes», refiriéndose al ermitaño, se expresa en estos términos: «Ello bien claro lo dice, y a fe que el ermitaño no es como los de esta tierra, que son unos porros, que sabe un punto más que Satanás; pero aunque él lo asegura tanto a mi me parece más fácil sacar esa piedra de la vejiga del diablo que del mercurio, y es mucho que esos chinos, o como se llamen, hayan tenido la piedra, desaguándose tanto por todas partes; pero en fin, sáquese o no se saque, yo me he alegrado tanto de oíllo, que si Dios me diese algún hijo en la mi moger, lo he de poner a sulfuro y pedrero, que todos los hijos de la piedra son muy dichosos, y ahora se me ha venido al caletre, que antaño pasó por esta serranía un astrólogo de estos, y de las hierbas del campo y los mocos que arrojaba el herrero hacía agua muy clara, y diz que a sus solas formaba oro y plata» [69]. A lo que Torres aclarando y

[68] TORRES VILLARROEL, D.: *La suma medicina o piedra philosophal. Conversaciones Physico-Médico-Chímicas*. Salamanca, MDCCLII, pág. 90.

[69] TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, págs 92 y sig.

a la vez dirigiéndose al lector, dice: El intento del ermitaño en esta obra es persuadir con la natural Filosofía, que del mercurio y el sulfur se compone una unión de elementos, y en ellos se oculta una quinta esencia, que con ella y otras especies vertidas en todos los cuerpos metálicos y humanos, los purga y modifica las superfluidades, flemas, impurezas y otras enfermedades; esto es, al impuro estaño lo limpia de aquella virtuosidad y lo deja plata, al sucio cobre lo purga de sus flemas y lo transmuta en oro, y al cuerpo humano lo libra de las enfermedades presentes, y reserva de las futuras de cualquiera especie y condición que sean...» Dirá Torres que si en otro opúsculo anterior aborreció semejantes preceptos fue por no comprender las metáforas con que se «explican en sus libros estos filósofos enigmáticos».

«Entendiéndolos tú, lector amigo, podrás hacerte de oro y robusto de salud (si la operación sale conforme te aseguran estas doctrinas) y cuando esto no logres, te enriquecerás, a lo menos con las voces de una graciosa Filosofía ignorada en nuestra España; yo la he leído, pero no he procurado la experiencia; si se me detienen algunos cuartos, puede ser que los gaste en hornillas y alambiques, y como encuentre esta piedra, te prometo de decirtelo con tal claridad, que no necesites más maestro (que todavía no está explicada a mi satisfacción esta obra, y el ermitaño no ha querido vomitar todo el veneno); y si no la encuentro, también te avisaré, que a mi me tiene gran cuenta festejarte y servirte, porque tú eres mi piedra filosofal, de donde yo saco con más seguridad el oro, la plata y el cobre. Y con esto a Dios, que no se me ofrece más» [70]. Los comentarios huelgan.

De las cualidades que han de adornar al «profesor»

Dirá el ermitaño que halla gran consuelo al ver en Torres algunas de las «amables prendas que han de componer al buen operario de aquellas artes». Advierte, como grave inconveniente, «poquísima constancia en esta precisa diligencia, porque te advierto variable en todo linaje de propósito», aunque espera que venciendo «la gran pasión que tiene a dejarse llevar por la flojedad», no duda en sacar de Torres, con su doctrina, «un famoso profesor que acredite la maltratada (por no conocida) ciencia de las ciencias».

Con todo, por si tuviera que enmendar algún aspecto de su condición, el ermitaño expone a Torres las cualidades que deben adornar al profesor de alquimia: «Ha de ser garboso y que pique un poco en desbaratado en despreciar sus dineros; debe ser firme en la empresa, ni muy tardo ni muy pronto, fino observador y cauteloso; ha de estar sano, sin estorbos en los pies, manos, ni

[70] TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, pág. 93.

en la vista, ni ha de ser muy viejo ni muy mozo, ni tan pobre que no tenga con que suplir los primeros gastos para alcanzar esta suntuosa y poderosa Filosofía; y en fin, debe ser el aplicado a esta ciencia hijo verdadero de la doctrina, varon de sutil talento, medianamente rico, pródigo, sano, constante, firme, suave, pacífico, templado y bien dispuesto de órganos y miembros; ha de estudiar muchas veces esta doctrina, y sacar de sus discursos y su noticia las verdades, y sacadas, recomendárselas a la memoria, y entrar al fin con desinterés y cuidado en la operación...» [71].

De la generación de los metales

Después de establecer el perfil moral del operario, el ermitaño pasa a exponer los principios del arte por aquello de que será de buen fin lo que tiene buenos principios.

«Son, pues, los principios de esta ciencia los mismos que en los metales, y la materia principal de estos en sus minas, de la cual se engendran; es el agua seca, agua viva o argento vivo (que con todos estos nombres la bautizan los chemistas) y el *spiritus faetens* o sulfur; pero es de notar que éstos, en su naturaleza, como los crió la mina, no son la materia que buscamos, porque en aquellos lugares donde son engendrados no se encuentra algun metal; es pues, su materia una sustancia creada por la naturaleza que contiene en sí a la naturaleza y sustancia del argento vivo y el sulfur, y de esta materia o sustancia, de estos dos se engendra y procrea otra sustancia sutil y fumosa en las entrañas de la tierra y venas minerales, en donde se congregan y detienen; y después que la virtud mineral baña a la dicha fumosa materia, la congela y une, con unión inseparable y fija, por medio del calor y decocción natural, templada en la minera, y tan unidos, que ni el húmedo que es el argento se puede separar del seco que es el súlfur, ni el seco del húmedo. De esto se infiere que en los metales se dan naturalmente cuatro elementos y que éstos son homogéneos, que no son otra cosa que unos humos sutilísimos, congelados y fijos por decocción natural en la minera, y alterados en naturaleza de metal... el sulfur, en la generación de los metales, es como agente, y la sustancia del argento vivo es paciente, y por esto al sulfur llaman *Pater minaralium*, y al argento vivo *Mater*» [72].

«...La naturaleza, en la creación y formación de los metales tiene cierta sustancia o materia; es a saber: el argento vivo, de la cual materia hace salir de la mina aquella fumosa sustancia o material sutil que después, con el artificio de la naturaleza, se convierte en metal. Aquélla, pues, primera materia, de la cual se

[71] TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, págs. 95 a y sigs.
[72] TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, págs. 97 a y b.

engendra la dicha fumosa materia, es cuerpo y aquella fumosa, engendrada de ella, es espíritu; y así la naturaleza hace del cuerpo espíritu, y la hace subir desde la tierra al cielo, porque de una materia corporal hace una cosa espiritual; y porque a esta materia espiritual la docta naturaleza convierte en metal (como hemos dicho) entonces hace del espíritu cuerpo, y así la hace bajar del cielo a la tierra» [73].

Dirá el ermitaño a Torres que le habla de aquellas «ascensiones y descensiones» porque son las metáforas con que ocultaron estos famosos principios los avarientos químicos y para que no se confunda, si diera en leer sus libros.

«...También es cierto que todos los metales, en cuanto a la raíz o naturaleza, son todos de una misma sustancia o materia pero no de una misma forma; y esto es por la enfermedad o sanidad, mundicia o inmundicia, cuantidad o poquedad de la sustancia del argento vivo y el sulfur, en la unión natural, por la distinta cualidad de las minas y la larga o breve decocción de la naturaleza...»

Primum Opus o Proceso en el que se logra el elixir

Torres Villarroel, siguiendo al ermitaño, expone los procedimientos empíricos de seleccionar azufres determinando además sus cantidades, aconseja acerca de los «fuegos» y ordena su obra en las etapas estacionales de invierno o pasividad (hiems u *opus contritus*), verano (de unión u *opus veris*) y *aestas* u otoñal en que los frutos salidos de la tierra entran en sazón.

El método preconizado consiste en extraer los «elementos» de la mezcla: el vapor asciende por los alambiques y da un agua «limpia, serena y clara que contiene en sí la fuerza y valor de todas las especies». Esta agua se introducirá en vasos «espesos y fuertes» y quedará la tierra «seca y sin humor».

Los estados por los que circulaba la materia aparecían a los alquimistas como una transformación de los elementos que se hallaban en el compuesto originario. El líquido obtenido denomínase «agua de mercurio y sulfur» ya que se produce a partir de estos dos. Asegura Torres, por boca del ermitaño, que los químicos la llaman «fumo, viento, aceite, agua, aire, fuego, vida, alma y espiritu». Dirá también que los filósofos llaman piedra a todo aquello de lo cual se pueden separar los cuatro elementos por artificio.

Volvamos al agua obtenida en la que sólo se hallan tres elementos —agua, fuego, aire—, que conjuntamente se «purgan y separan de su inmundicia, esto es, de las «impuridades de su tierra». Cumple entonces juntar estos elementos espiritualizados con la tierra, para que ésta «se haga también espiritual como los otros tres elementos».

---

[73] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, págs. 97 b y 98 a.

Esta secretísima unión o composición «que ocultan los filósofos» llámase *matrimonio del cuerpo con los espíritus,* en el que la materia se torna espíritu y desde entonces empieza a perfeccionar su virtud. A este matrimonio llaman los alquimistas *«impregnatio lapidis».*

La unión del espíritu y el cuerpo se produce en aquella circunstancia. En el vientre del agua vive oculto el espíritu que impregnará a la tierra convirtiéndola en piedra. Entonces se obtiene un cuerpo que todavía no es perfecto, ni muestra «consumado el coito». Con todo, es el medio oportuno para realizarlo. Estamos —por paradójico que parezca— en la fase llamada *«temperantia sapientium»* y en cuanto al producto obtenido, nos hallamos ante la *«gumma philosophorum».* En llegando aquí, hay que hacer verdaderos esfuerzos de voluntad para no establecer maliciosas relaciones entre esa «templanza de los sabios» y ese «coito aún no consumado» al que se refiere Torres o el ermitaño.

Volvamos a los textos que Torres presenta como obra del ermitaño y que posiblemente sean sólo un extracto, más o menos sistematizado, de sus lecturas en la materia. Nos dirá que la primera parte del elixir es blanca y se hace con tierra blanca y que la segunda parte es «rubra» porque se hace con tierra rubra. Todos los componentes, en la segunda operación, son los mismos... pero con otro peso... ¡Cuidado! Pasamos de las descripciones cualitativas a las cuantitativas. ¿Quién ha dicho que nos hallábamos ante una etapa de experimentación cualitativa?... «Del sulfur verde doce onzas, del sulfur blanco seis, de tierra rubra ponderosa seis...» La mera cuantificación no nos instala ante un fenómeno de experimentación científica. Conviene, como es natural, atender al modo de cuantificar, a la forma de atender a los hechos sin que el peso de la tradición venga a incidir en la interpretación de los fenómenos. Con mucha razón apunta Russel P. Sebold que para Torres *experimento* tiene esencialmente el mismo sentido que el término escolástico *demostración.*

La descripción torresiana se complica a veces un tanto. Hay que tantear «aguas», hay que lograr polvos calcinados de modo conveniente, hay que guardar tierras para unirlas oportunamente con nuevas aguas... Todo parece fácil, pero conviene complicarlo un poco. ¿No es Torres un maestro en el arte de exponer ocultando?

Uno de esas aguas a las que Torres se refiere recibe el nombre de *«virgo vel puella»* y alguno la llama, para desesperación de discretos y moralistas, *«sperma femineum album et frigidum».* El agua rubra, obtenida en el segundo proceso, se denomina *«iuvenis pulcher habens pulchrum vestimentum»* que es nada menos que el oro potencial y que Ortulano llamó *«sperma masculino in rubeo calido».* Torres se complace con esta terminología. A la primera

agua, antes de que se disuelva el cuerpo blanco, llaman los expertos *«urina puellarum»* y la rubra *«urina virorum»* [74].

El coito perfecto y consumado se logrará gracias a la unión de las aguas. Esta nueva agua es «nuestro oro» o fermento de la piedra y toda «nuestra sabiduría», la que revela Dios a quien quiere. Este nuevo esperma o «cauda draconis» lleva oro oculto.

Secundum Opus en que se obtiene la Piedra

Después de la operación del elixir, puede iniciarse la de la piedra. ¿Qué es la piedra? «Es cierta fuerte virtud mineral junta y unida por el artificio alquímico de muchas especies en una y tiene en sí la virtud de congelar al mercurio en naturaleza metalica verdadera, y de convertir todos los metales enfermos a su sanidad; y finalmente, es la suma medicina de todos los cuerpos humanos que conserva en ellos el húmido radical, porque esta es el agua de la vida» [75].

La «piedra» se obtiene después de «nigrar», «blanquear» y «cinerar». La cuarta y última operación, el «rubificar» nos conduce a la etapa final, pues con el acto de cocer se finaliza todo el magisterio.

Torres, siguiendo al benevolente ermitaño, dará el detalle de los procedimientos y pesos que han de tenerse en cuenta en cada una de esas etapas que en este tratadito reciben el nombre de «disposiciones».

Hay que reparar en que lo negro oculta lo blanco. Es cuestión de tiempo y tiempo hacer que lo interior se manifieste. «...es pues de notar que en este negro de la tierra está escondida la blancura, y aunque a la vista es negro, en el entendimiento es blanco, y esta virtud que está escondida en ella se debe descubrir y lo que está dentro manifestarlo fuera...» [76]. Curiosa expresión ésta que se refiere a la manifestación de un «blanco» que el operario tiene en el entendimiento y que ha de lograrse que aparezca en el exterior... ¿Hay aquí una alusión a las veladas doctrinas del poder absoluto de la mente que frecuentemente se encubren entre el ropaje alquímico?...

Sigue la operación para lograr las «disposiciones» convenientes, «...y se hace una piedra cristalina blanca, que participa de cierto verdor, y persevera en el fuego, es fluente tingente, congela al mercurio y transmuta perfectamente a cualquier cuerpo de metal imperfecto en perfecto lunífico o plata» [77].

Para que nada falte a este opúsculo, ofrecido a los inquietos

---

[74] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, págs. 110 b y 111 a.
[75] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, págs. 112 b y 113 a.
[76] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, págs. 115 b y 116 a.
[77] Torres Villarroel, D.: *Op. cit.*, pág. 117 a y b

buscadores de la piedra, se aporta explicación de muchos términos «que al que no hubiere cursado esta Filosofía lo confundirán, son éstos: blanquear y rubificar es lo mismo que calcinar y solver; congelar es lo mismo que componer y agregar; asar es lo mismo que desecar o secar; destilar, sublimar y solver es lo mismo que hacer descender o bajar del cielo a la tierra; solver en agua es lo mismo que descender, sublimar, hacer lo fijo volátil; y congelar es también lo mismo que ascender y hacer lo volátil fijo; solver por sí es hacer lo fijo soluto; congelar lo soluto es lo mismo que calcinar lo soluto por sí; y este calcinar es dealbar y rubificar perfectamente. De este modo hemos de entender los diversos vocablos dichos y palabras de los filósofos que han profesado esta famosa ciencia, que todo el horror y la falsa noticia, con la inteligencia de las metáforas, ha sido el fundamento de tener por falsas sus operaciones» [78].

Después de despachar estos esclarecimientos terminológicos, más o menos satisfactorios, se habla de «cineración» que según nos dice Torres, muchos no entienden «llevados sólo de la voz *cinerar* y por esto es tenido este arte de muchos por vil, falso y mentiroso, y es sólo porque no entienden, ni se hacen capaces de su doctrina y varias metáforas; y siendo cierto que es del todo evidente y demostrativa esta ciencia, es también constante que no tiene enemigos, sino ignorantes».

Torres por el beneficio y el ermitaño por el oficio nos conducen felizmente al término de las «disposiciones». El «rubificar» es la última obra de esta «piedra». Según el texto, no puede haber error en el intento y se obtiene «un licor rubro, claro, fluido, que persevera en el fuego tingente transparente, que penetra y convierte al mercurio y a todo cuerpo sólido en suave, y solífico verdadero y que purifica y limpia al cuerpo humano de toda enfermedad y conserva siempre en el estado sano» [79].

La proyección

El opúsculo torresiano termina con la «proyección» que consiste en la transmutación del metal vil en noble gracias a las virtudes de la piedra. Para lograr esta feliz experiencia se nos aconseja lo siguiente: «Toma una onza de medicina y cincuenta onzas de plomo o estaño y fúndelo en el fuego y echa esta onza de medicina sobre el plomo o estaño derretido, y todo se convertirá en medicina... [80]. Así puede ir multiplicándose la cantidad del preparado y aunque no sea tan «fuerte como la primera» puede lograr una sola onza convertir cincuenta de metal, «...y se convertirá en

---

78 TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, págs. 117 b y 118 a.
79 TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, págs. 119 b y 120 a.
80 TORRES VILLARROEL, D.: *Op. cit.*, págs. 120 a y 121 b.

lunífico o solífico, según el color de la medicina, porque si el *elixir* fue blanco saldrá plata y si rubro, oro; y este Sol o Luna convertida y engendrada por dicho medicamento, excede al Sol y Luna naturales, tanto en quilates como en todas las propiedades medicinales; y del mismo modo se hace la proyección sobre el mercurio; con esta medicina harás el vidrio más hermoso y colorado y fingirás piedras preciosas».

Termina el opúsculo refiriéndose a Dios, que culminó la obra de la creación en el hombre al que, con razón, se ha de procurar conservar y mantener en su jeventud, lo cual hace la Suma Medicina.

La ambivalencia de Torres

Se han dado varias versiones acerca de la actitud de Torres. Hay quien ha visto en él a un innovador en el terreno científico, lo cual es solemne disparate. Hay quien —quizá por los espejismos del momento en que escribía su trabajo— ha visto el perfil de Torres Villarroel a través de la «paradoja existencialista o unamuniana» que permite llegar a la *autenticidad* a través de la contradicción. La contradicción en Torres es cosa patente, pero no ocurre lo mismo respecto a lo de la autenticidad. Nuestro autor es menos profundo y mucho más «travieso», si se permite la expresión. Juega con el lector, le escamotea prendas al modo de los prestidigitadores, como hacía también el salmantino en sus andanzas y romerías.

Se ha hecho también referencia a sus «fuertes convicciones» «...conscientemente intransigentes», sin atender demasiado al condicionamiento psicológiso que suponía, para nuestro «piscator» la honda ambivalencia que le atenazaba. Torres fue ambivalente en todo. Dejemos aparte los tópicos culturales que hubo de utilizar. Pudo manejarlos con soltura porque constituían un formidable elemento de «cobertura» y, además, le permitían emplear los más variados recursos del equívoco. Pero ya que esos *«topica»* eran recurso de expresión casi obligado, no permiten llegar a conclusión alguna acerca de sus convicciones profundas, en el caso de que las tuviese.

Torres el inestable, supo sacar partido de su propia debilidad, la explotó. Sus «incostancias» se convirtieron en algo rentable.

Algún que otro estudioso ha abordado los escritos de nuestro autor armado del manido concepto de «ascética barroca» y quizá por ello se ha permitido ciertas consideraciones sobre la «ortodoxia doctrinal». Es quizá todo lo contrario: las picardías del salmantino ambivalente, dilógico, le llevaron a cubrir sus pecadillos de doctrina e intención en el ropaje de tópicos y convencionalismos que las circunstancias exigían. Se ha hablado de la «ortodoxia» de

las *Visiones* que, precisamente, es la obra que presenta más trasfondo de sospechoso origen.

Si, desde un punto de vista psicológico, Torres Villarroel aparece como un *ambivalente* que proyecta en su obra su propia índole, en cuanto expositor puede ser presentado como hombre de talento y buen estilo que no profundiza demasiado en los asuntos. Ahondar no le interesa. Prefiere ir de un asunto a otro, porque es el mejor modo de sacar un rendimiento de su pluma. Ofrece aquellas materias que tendrán mejor mercado y procura «ajustarse» al público que le acepta y jalea o bien que rechaza sus opiniones..., pero que adquiere, con todo, sus opúsculos. Dirá a su lector: «tu curiosa necedad aboga por mi bolsillo contra el tuyo, como me lo han hecho creer mis antecedentes disparates...». Un poco más adelante le dirige estas palabras: «Yo te llamara pío, benévolo, discreto y prudente lector, pero es enseñarte malas adulaciones; y eres tan simple que lo habías de creer, como que el miedo y la cortesía eran los que me obligaban a tratarse de este modo. ¿Qué cosa más fácil que presentarte el nombre de *discreto,* porque tú me volvieras el de *erudito?* Que es lo que sucede entre los que leen y escriben, afeitándose unos a otros. Pero es locura, porque yo nunca voy tras tus alabanzas, sino tras tu dinero. Suéltalo, y más que me quemes en estatua dando al fuego mi papel...» [81]. Los pasajes de este tenor podrían multiplicarse.

Torres es un divulgador. Elige un tema que interese, coquetea con sus ignorancias, alardea un poquitín de conocimiento en la materia, simplifica bastante, insinúa las dificultades que ahorra, y ofrece una obrita de menguada extensión.

Algo hay de verdad cuando dice acerca de sus papeles lo siguiente: «Los más de ellos los he parido entre cabriolas y guitarras, y sobre el arcón de cebada de los mesones, oyendo los gritos, chanzas, desvergüenzas y pullas de los caleseros, mozos de mulas y caminantes, y así están llenos de disparates como compuestos sin estudio, quietud, advertencia, ni meditación.»

Semejante desenfado va acompañado de pronta justificación. «La necesidad ha tenido mucha influencia en esta parte, porque yo estaba hambriento y desnudo, con que no trataba de enseñar, sino de comer y de ganar para la decencia y el abrigo, esto lo he publicado muchas veces en mis impresos y es lo que debes sentir de mis obras» [82]. Que la expresión es hiperbólica salta a la vista. Pero parece ser se imponía semejante justificación —que sin duda iba a ser aceptada benévolamente por el lector— para compensar los «efectos» de la confesión que iba por delante.

En el orgulloso ambiente, donde ese titiritero se mueve y halla protección, semejantes «depresiones», pueden tener incluso un ele-

---

[81] TORRES VILLARROEL, D.: *Visiones y visitas.* Madrid, 1966, pág. 11.
[82] TORRES VILLARROEL, D.: *El ermitaño y Torres. Conversaciones Physico-Médico-Chímicas.* Salamanca, MDCCLII, pág. 31 b.

gante cariz ascético. El apearse de la propia estimación era moneda bien aceptada y los prólogos y prefacios a las obras de la época son testimonio de ese estilo.

Se ha dicho que Torres no encuadra precisamente en la estricta definición de pícaro. Lo cual es harto discutible, por lo difícil que resulta precisar la extensión de semejante concepto. Pero cabe preguntarse hasta qué punto su estilo, expresiones y algún que otro detalle no le delatan como «parásito»... La suya parece ser la ventaja del bufón enano: puede decir enormidades siempre que su talla sea menguada. Convendría estudiar con mayor detalle sus relaciones con los grandes de la época para apreciar en todo el alcance y complejidad su actitud humana.

Lograba mesa y cobijo entre los grandes e incluso entró en palacio... sabía festejar bien, interesar mucho y humillarse convenientemente. Y debe aceptarse que el maníaco-depresivo es quien con más elegancia y soltura puede hacerlo en sus «momentos bajos».

El estilo alquímico

Torres convierte en arte su tendencia a lo contradictorio. Y esta es la manifestación, en el plano lógico, de sus altibajos subjetivos. Logra jugar con sus debilidades, las potencia, las convierte en mercancía.

Sin duda prestó buena atención al estilo velado de los alquimistas. Hace referencia a la frecuente e intencionada ambigüedad de los textos alquímicos confusos e intencionadamente oscuros. ¿Hasta qué punto actúa como los «adeptos» a los que combate, naturalmente, con cierta ambigüedad?...

Los maestros del arte de Hermes cubren intencionadamente el significado de sus obras con *metáforas*, «...siempre añadiendo o quitando algo para engañar a los curiosos y deseosos de saber esta ciencia», como hace decir al ermitaño del opúsculo sobre la piedra filosofal. ¿No se halla en su terreno deambulando por las regiones de la ambigüedad y el doble sentido? «Llámase a esta agua por los filósofos *lapis benedictus*, porque no es piedra ni tiene naturaleza de tal, y por esta razón se llama *piedra*, porque los filósofos llaman piedra a todo aquello de lo cual pueden separar los cuatro elementos por artificio.»

¿No es éste un recurso parecido a la técnica expositiva de nuestro autor?... ¿Acaso no excede en el arte de sugerir veladamente mediante los recursos de la contradicción?... ¿No hay quien dice que la interior ilustración surge precisamente de la *«coincidentia oppositorum»*? Veamos lo que hace decir al ermitaño en cuanto al modo de expresión: «Es pues de notar que en este negro de la tierra está escondida la blancura, y aunque a la vista es

negro, en el entendimiento es blanco...», «...en este arte se ha de procurar hacer lo oculto manifiesto, y al contrario...». Y se impone reconocer que eso Torres lo hace a las mil maravillas. Y él, que en un mal momento ejerció como «chemista», quizá aleccionado por el ermitaño de los yermos de Tras os Montes, se permitirá por razón de seriedad y decoro, argumentar una crítica de la alquimia. Pero, para que nada quede en el tintero, dará al público, tras la crítica, un tratadillo de alquimia, como una pieza salida de las experiencias del ermitaño. De este modo, queda como hombre sensato, consigue los beneficios de una publicación sobre alquimia y aunque no se presente como autor del proceso descrito, se permite el lujo de dedicar una obra, que todo el mundo le atribuirá.

XAVIER DE SANTIAGO PALOMARES

Algunas cosas acerca de Palomares

Francisco Xavier de Santiago Palomares nació en Toledo el 5 de marzo de 1728 y falleció en Madrid el 13 de enero de 1796. Desde pequeño mostró gran aptitud para el dibujo y la caligrafía, de modo que maravillaba a cuantos reparaban en sus ejercicios. Admirado de sus dotes naturales y de su interés por las cosas antiguas, el padre Andrés Marcos Burriel (1719-1762) lo convirtió en su ayudante en el estudio que estaba llevando a cabo por encargo del marqués de la Ensenada en el archivo de la catedral de Toledo. Palomares contaba entonces dieciocho años.

En 1757 aparece la *Paleografía española* del P. Esteban Terreros y Pando, cuyo texto se debe al P. Burriel y que Palomares ilustró con láminas en las que reproducía los antiguos caracteres [83].

En 1762 fue designado como auxiliar de Francisco Pérez Bayer (1711-1794) el gran polígrafo valenciano, para que se llevase a cabo un índice completo de los antiguos manuscritos de la biblioteca del Escorial.

Por lo visto Palomares tuvo problemas con el P. Francisco Núñez, bibliotecario mayor, hacia el que nuestro calígrafo no ocultaba su desprecio. «Actualmente tiene las llaves y el cuidado del aseo y limpieza...»

Fray Núñez preparaba una edición del *Arte cisoria* de Enrique de Villena y Palomares también se hallaba empeñado en el mismo asunto. A raíz de ello redactó unas *Observaciones* «en las cuales se descubren innumerables erratas, desatinos y niñerías en que incurrió el eruditíssimo y reverendíssimo Padre...» [84].

[83] Muñoz y Rivero, J.: *Manual de Falografía diplomática española*. Madrid, 1970, pág. 11.
[84] Gayangos, P.: *Catalogue of the spanish MSS in the British Museum*. Londres, 1875, I, página 537.

También tuvo Palomares alguna que otra cuestión con Pérez Bayer acerca de lo cual se permitió redactar una *Relación substancial de lo que ha ocurrido entre el Canónigo Bayer y Don Francisco Xavier de Santiago Palomares sobre la comisión de San Lorenzo*[85].

Dejando aparte esos asuntillos, conviene que indiquemos aquí que Palomares ha dejado constancia en bastantes documentos de su invencible afición por las cuestiones alquímicas y es probable que ejercitara sus artes no sólo en copiar antiguos documentos y poner acotaciones a ciertos manuscritos, sino que llegase a remedar algún tratado.

Manuscritos alquímicos de Palomares

Ramón Luanco tuvo la fortuna de estudiar en la biblioteca del marqués del Bosch tres tomos en folio debidos a la pluma incansable de Palomares.

En el primero de ellos aparece el siguiente título *Sabiduría theosophica de Dios dador y criador de todas las cosas con otros diálogos pertenecientes a la Grande Obra Physica sacado de los originales manuscritos existentes en poder de su eruditísimo autor don Francisco Fernández de Obecurri y Vallejo, por su más afecto, reconocido y obligado Francisco Xavier de Santiago Palomares* (1770).

En esta obra se hace referencia a distintas medicinas herméticas y se insiste en el carácter desinteresado de la «obra». El verdadero alquimista trabaja por devoción, no por ambición.

Entre otros opúsculos más o menos conocidos del campo de la literatura alquímica, aparece una transcripción del *Tesoro del Rey don Alfonso X* con notas que atribuyen a don Enrique de Villena algunas cifras para cabal entendimiento de los textos[86].

Buena parte de los textos originarios procedían de Lisboa o de Amsterdam, lo cual es algo significativo si se tiene en cuenta que la obra termina con disquisiciones relativas a la Cábala.

En el segundo volumen de la colección del Bosch, Palomares ofrece, entre otros textos, su traducción del titulado *Testamento de Adriano*, obra que se imprimió en 1651 y que se dedica a los «discípulos y herederos del Gran Hermes Trismegisto».

En la introducción o salutación inicial se expresa el deseo de hallar, aunque sólo sea un varón prudente que pueda apartar del error a los «herederos» de aquellas materias en que «comunmente todos se embrollan y alucinan...». Semejante maestro deberá, ante todo, prevenir contra «aquéllos cuyas ideas y riquezas son diri-

---

[85] *EG 588*. Papeles de PALOMARES. Se hallan en el *British Museum*.
[86] LUANCO, R.: *Op. cit.*, II, pág. 173.

gidas por una codicia infernal, que les consume y distrae enteramente de la verdad...».

Adriano Mynsicht, devotamente traducido por Palomares, muéstrase como un eco más de las corrientes medievales que relacionan paradójicamente la alquimia con el culto a la pobreza.

Reparemos que el excepcional calígrafo copiaba obras alquímicas que ponían al descubierto que en los siglos XVII y XVIII se hablaba aún de «misterios» con el carácter peculiar de iniciación que tuvieron los de la gentilidad [87]. En más de un lugar se justifica el afán de consignar fórmulas atendiendo a la «utilidad de los pobres» [88].

Con un impulso semejante al que mostraron quienes en la Antigüedad se aplicaban a recopilar fórmulas dando nacimiento a la alquimia, así Palomares prosigue esa remota tradición coleccionando los textos herméticos.

---

[87] En la versificación del *Testamento* traducido por PALOMARES aparece varias veces la expresión «misterio». Hacia el final de la composición se halla la siguiente estrofa:

> «Charísimo Lector, en estos versos
> Que contienen de Hadriano el Testamento,
> Y ultima voluntad, tienes inclusos
> De la piedra sagrada los Mysterios.»

[88] En LUANCO se hallará la relación de los tratados alquímicos que se contienen en los tres volúmenes de PALOMARES.

XI

LA ALQUIMIA EN LOS SIGLOS XIX Y XX



ESTUDIOS SOBRE EL TEMA

José Ramón de Luanco, estudioso de la alquimia

Para cuantos se interesan por la alquimia en España es obligado acudir a la obra de José Ramón de Luanco y Riego (1825-1905) que fue catedrático de Química de la Universidad de Barcelona hacia 1868. Su memoria *Raimundo Lulio como alquimista* (1870) llamó merecidamente la atención de los estudiosos de la época y Menéndez y Pelayo le instó a que prosiguiese sus pesquisas en aquel terreno, cuyos resultados habría de ofrecer Luanco más adelante en su trabajo *La alquimia en España* (1889). En esta obra hace referencia a un conjunto de documentos que va ofreciendo sin seguir un criterio cronológico y que suponen una meritísima labor en archivos y colecciones particulares. No fueron totalmente ajenos a esta empresa de Luanco los Bofarull, padre e hijo, que le comunicaron e incluso transcribieron y tradujeron buenamente documentos relativos a la alquimia que se guardan en el Archivo de la Corona de Aragón. No son los únicos casos de colaboración positiva y desinteresada en aquella obra.

Luanco aporta una especie de inventario de textos alquímicos, a veces transcribe total o parcialmente algunas piezas de interés y nos presenta registro de los principales alquimistas. No escribe una historia de la alquimia, sino que establece las bases para que

ésta pueda escribirse más adelante señalando aspectos de interés, algunos de los cuales ciertamente no parecen poder ampliarse más.

Lo que Luanco no presenta es la relación de la alquimia con los movimientos espirituales o culturales de las distintas épocas. Aquélla tiene para el docto investigador un solo sentido: es una forma inadecuada de aproximarse a ciertos fenómenos de los que la química dará pertinente versión. La alquimia sería, sin más, el balbuceo de la incipiente química. Y desde el momento en que ésta se constituye, el arte de Hermes no pasará de ser algo así como una aberración.

En general, el criterio de Luanco respecto a la alquimia se enmarca en cierta burla o desdén que parecía constitutir por aquel entonces una nota de buen tono intelectual al tratar ciertos temas. Algo parecido le ocurre a Menéndez y Pelayo al tratar de los heterodoxos... ha de calificarlos, increparlos. Parecen renegar de la tendencia que precisamente les liga a determinados temas. Quizá fuera una viciosa tendencia expositiva de la época a la que debía de ser difícil sustrarse.

Luanco se referirá a la «extraviada imaginación de los alquimistas» [1], dirá, en más de una ocasión, que tal o cual autor estaba «tocado de achaque transmutatorio» con lo que se aproxima bastante aquella tendencia a lo patológico. En el mejor de los casos hablará de «devaneos»... [2].

Cuando Luanco aventura alguna tesis, sugiere que pudo haber sido Cataluña «la comarca de España donde la alquimia, el Arte transmutatorio y la Crisopeya tuvieron mayor arraigo» [3]. Más adelante insiste en semejante punto de vista: «No andábamos tan fuera de razón al afirmar que en Cataluña, más que en el resto de España, por su vecindad y trato con las gentes del mediodía de Francia, alcanzaron mayor credulidad los delirios y embaimientos de los alquimistas de toda ralea, pues que aparecen, casi sin pensarlo, nuevos adeptos catalanes a medida que proseguimos nuestras investigaciones...» [4].

Conviene advertir que lo indicado por Luanco pudo ser cierto en determinada época (finales del XIV y comienzos del XV) cuando en Levante se vivía con cierta intensidad el movimiento de los espirituales, bigardos o beguinos... Más adelante la alquimia constituirá patrimonio común de sectores que no pueden localizarse puntualmente en un determinado sector geográfico y, si en determinadas circunstancias ello puede conseguirse, va íntimamente ligado a otros fenómenos, como puedan ser el afán de coleccionar códices, el interés por un determinado autor, etc. Como es de suponer, esto no delata forzosamente un núcleo de creencias en la alquimia.

[1] LUANCO, J. R.: *La alquimia en España*, Barcelona, 1889, II, pág. 47 .
[2] LUANCO, J. R.: *Op. cit.*, I, págs. 24 y 60
[3] LUANCO, J. R.: *Op. cit.*, II, pág. 26.
[4] LUANCO, J. R.: *Op. cit*, II, pág. 54.

Posiblemente el hecho de que Luanco se hallase en tierra catalana condicionó un tanto sus ideas respecto al particular. Estudió los fondos de la biblioteca universitaria donde se habían recogido bastantes obras del arte procedentes del convento de Santa Catalina, y estuvo en contacto con Manuel de Bofarull, jefe del Archivo de la Corona de Aragón, que le daba puntual referencia de cuantos documentos se iban hallando sobre el asunto. A esto ha de añadirse la circunstancia de que tuviese noticia de textos debidos a autores catalanes que se hallaban en otros lugares de España para que arraigase plenamente en nuestro autor el convencimiento de que Cataluña había sido el núcleo de irradiación de los «devaneos» alquímicos en España [5].

Paralelo entre la alquimia y la química

En el mismo año en que aparecía la obra capital de Luanco sobre alquimia, se leyó en la Universidad Literaria de Santiago un discurso de inauguración del curso académico de 1889-1890 del doctor Eduardo Talegón de las Heras, catedrático de la Facultad de Farmacia, titulado *Paralelo entre la Alquimia y la Química moderna.*

Queda patente, desde las primeras páginas, el influjo de la obra de Berthelot *Les Origenes de l'Alchimie* (1885), así como la *Collection des anciens alchimistes grecs* (1887) de Berthelot y Ruelle.

Pagando tributo al estilo de los tiempos, dirá el doctor Talegón que la persecusión del oro filosofal, de la panacea aparecen como «verdaderas perturbaciones de la inteligencia seguidas de la ignorancia y la superstición...» [6].

Muestra la alquimia un lenguaje misterioso, incomprensible, metafórico. No se atreve a calificar de «químicas» las experiencias que el adepto llevaba a cabo en su laboratorio y sin embargo, admite lo siguiente: «Por otra parte, las ideas quiméricas y absurdas de la alquimia y de sus secuaces, que dominaban en absoluto, no eran las más a propósito para el progreso de la química, si bien no puede negarse que por descabelladas y utópicas que fuesen, contribuyeron en gran parte a servir de sólido cimiento al grandioso edificio de la ciencia que hoy conocemos» [7].

Se advierte, por poco que se repare, que la posición de Talegón no queda muy delimitada. En algún pasaje se empeña en diferenciar el ciego empirismo alquímico del saber propiamente químico; pero

[5] Relación de las obras de LUANCO sobre temas alquímicos:
Un libro más para el Catálogo de escritores catalanes. Memoria de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. Tomo III, 1880.
Otro libro catalán desconocido. Memoria leída en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona en la reunión de 9 de junio de 1884.
Clavis Sapientiae. Madrid, 1899. «Homenaje a Menéndez y Pelayo».

[6] TALEGÓN DE LAS HERAS, E.: *Paralelo entre la Alquimia y la Química moderna.* Santiago, 1889, página 19.

[7] TALEGÓN DE LAS HERAS, E.: *Op. cit.*, pág. 35.

al ofrecer su «ligera» exposición del proceso histórico de la química, saluda a grandes investigadores «científicos» que como Van Helmont, Glauber y Becher... creían en la alquimia.

Buena parte de su trabajo es una síntesis o mejor, algunos apuntes de la *Histoire de la Chimie* de Hoeffer, que había aparecido en 1842 y alcanzado mucha difusión entre los estudiosos de la época. Finalmente y basándose en la obra de Figuier *L'alchimie et les alchimistes* (1854) ofrece una visión sintética de los grandes conceptos alquímicos.

Talegón expone en estos términos el posible fundamento de aquellas concepciones desde un punto de vista experimental: «Si se toma un mineral cualquiera, por ejemplo, uno de los diferentes óxidos de hierro tan abundantes en la naturaleza, se le mezcla con carbón y se le calcina, se obtiene el hierro metálico; pero si a su vez, éste se somete a la acción brusca del calor, en contacto con el aire, o se abandona a la acción lenta de los agentes atmosféricos, de nuevo aparece el óxido primitivo. Ocurre preguntar en este caso: ¿cuál de los dos es el elemento primitivo; es el hierro o el óxido que existía en un principio, y de nuevo vuelve a reaparecer? *A priori* y sin más prejuicios, parece que el elemento primitivo, el cuerpo simple o elemental, es el óxido y no el hierro. He aquí como este hecho, viciosamente interpretado, condujo a los alquimistas a considerar el oro como el término de sus metamorfosis, el cuerpo perfecto por excelencia, no sólo por su brillo y particulares caracteres, sino también por su resistencia a la acción de los diversos agentes químicos» [8].

Los alquimistas concebían los fenómenos como una rotación indefinida de transformaciones que se mostraba tanto en la naturaleza mineral como en la orgánica y, por ello, los adeptos decían que la obra no tenía principio ni fin «simbolizándola por la serpiente anular, mordiéndose la cola, emblema de la naturaleza siempre una bajo su aparente fondo de eterna movilidad» [9].

Hallamos en el discurso de Talegón un detalle que quizá permita explicar no sólo el curioso desarrollo que adquirieron en el siglo pasado los estudios acerca de historia de la alquimia, expresión del interés que prendió en los estudiosos e investigadores, sino también la aparición de numerosas obras de alquimia ocultista que dieron testimonio del hechizo que seguía ejerciendo aún el tema alquímico en determinados sectores. Dice así: «...fijándome tan sólo en el modo distinto como los cuerpos simples afectan a nuestros sentidos y aceptando la idea de la unidad material, indicaré que siguiendo la hipótesis de Proust de que los pesos atómicos de los elementos son siempre múltiplos del peso atómico del hidrógeno, se consideró a este cuerpo como materia única; suponiendo

---

[8] Talegón de las Heras, E.: *Op. cit.*, pág. 81.
[9] Talegón de las Heras, E.: *Op. cit.*, pág. 83.

que los cuerpos simples se hallan constituidos por hidrógeno más o menos condensado, y sus pesos atómicos expresaban el distinto estado de condensación de esta primera materia, universalmente repartida»[10]. Talegón apuntará que esta teoría seduce y encanta por su sencillez, aunque pone algunos reparos a la misma e indica donosamente: «Por otra parte, este modo de pensar nos conduce a admitir las ideas de los alquimistas respecto a la transmutación de los metales, que son, como hemos visto, inadmisibles y que la experiencia no ha confirmado»[11].

A pesar de que Talegón, como era de esperar, alude a los conceptos científicos que en su época habían llamado la atención, como fueron los de la mecánica química basados en la termodinámica, no puede esconder un cierto relativismo.

«Esta teoría admitida en la actualidad como la más probable y basada en fundamentos sólidos y racionales, ¿subsistirá por mucho tiempo? En la humanidad todo es perecedero e inestable; nada es permanente, sino la verdad absoluta encarnada en Dios, fuente y origen de todo conocimiento.

Las ideas de hoy desaparecen, para ser desplazadas por otras; y quién sabe si nuevos hechos, como dice el sabio Berthelot, influirán para que las teorías actuales aparezcan tan quiméricas a los hombres del porvenir, como ante los sabios de hoy aparece la teoría del Mercurio de los antiguos filósofos: concluyo invocando una sentencia del canciller Bacon «la verdad científica es hija del tiempo, no de la autoridad que la proclama»[12].

LA ALQUIMIA EN POMPEYO GENER

Una obra sobre la muerte y el diablo

Un singular escritor catalán, personaje curioso y bohemio, que conoció la más apretada estrechez y murió casi en abandono, logró editar en Francia, a finales de siglo, una obra curiosísima prologada por Littré. Nos referimos a Pompeyo Géner (1849-1919), un estudioso con ribetes de filósofo, algo excéntrico, al que sus contemporáneos y coterráneos, sin excesiva consideración, llamaban «Peius». Incluso se recogieron sus anécdotas y ocurrencias en un librito titulado *Coses d'En Peius* (1920).

Menéndez y Pelayo se refiere a nuestro hombre como alguien que «ha escrito un enorme libro sobre la muerte y el diablo» y añade que «ni por su educación, ni por sus gustos, ni siquiera por la lengua en que escribe pertenece a Cataluña». Para redondear un poco más las cosas, especifica: «Es uno de tantos materialistas

[10] Talegón de las Heras, E.: *Op. cit.*, pág. 88.
[11] Talegón de las Heras, E.: *Op. cit.*, pág. 89.
[12] Talegón de las Heras, E.: *Op. cit.*, pág. 90.

franceses que piensan como ellos y escribe como ellos y que se mueve en un círculo de ideas enteramente distinto del de España. Su libro feroz y fríamente impío, corresponde a un estado de depravación intelectual mucho más adelantado que el nuestro... Escrito con erudición atropellada, poco segura y las más de las veces no directa y con cierta falsa brillantez de estilo... contiene, no obstante una cantidad de *información* (digámoslo a la inglesa) de que francamente no creo capaz a ningún otro de los innovadores filosóficos positivistas o no positivistas que andan por España».

Pompeyo Géner logró que su obra apareciera en castellano y se dirige al lector con estas palabras: «Al dar a luz esta mi obra en español, debo una explicación al público. Hanme tachado varios críticos de falta de patriotismo a causa de haberla publicado en francés y en París... Yo no sé si se entenderá que no se puede ser español sino siendo católico ultramontano y monárquico absolutista.» Añade Géner que poco le ha importado el vehículo de expresión... «Conste, pues, que no publiqué mi libro en francés porque yo fuera afrancesado ni por temor a cometer galicismos escribiendo en español. Si lo publiqué en el extranjero y en una lengua que no era la propia, la razón es muy sencilla: fue porque en España ningún editor lo quiso ni regalado.»

Rechaza el autor ser un tránsfuga del comptismo al materialismo y declara no ser lo uno ni lo otro, aunque no puede esconder ciertamente el sabor positivista de su obra, aderezado con las salsas dialécticas del hegelianismo de su época.

Desde Amsterdam y fechado en septiembre de 1883, Géner rinde testimonio de su agradecimiento a los señores Charctot, Dally, Fernández de los Ríos, Gres, Kern, Maspero, Morel-Fatio, Renan y Tiele por el apoyo que ha hallado en ellos y quizá también para indicar, de algún modo, el nivel intelectual de las personalidades con las que se codeaba.

Pompeyo Géner nos dirá que cada época ha tenido su diablo, es decir, una imagen del mal dibujada por las circunstancias históricas, y presenta algo parecido a una dialéctica de la noción del mal bajo forma demonológica. El autor va trazando un pintoresco retablo en el que se muestran las distintas apariencias demoníacas.

Interesa a nuestro propósito, dentro de ese proceso que nos muestra la obra de Géner, la relación que establece entre el demonio, la riqueza y la alquimia.

Para ello no estará de más destacar las grandes figuras o momentos históricos de la demonología generiana.

Morfología de lo satánico

Considera este autor que una religiosidad de signo predominantemente ascético, en los comienzos del cristianismo, identificó a la

naturaleza, a la vida en su ininterrumpida expansión y desenvolvimiento con lo diabólico. «Esa Naturaleza inferior, formada por materia tenebrosa, que sólo servía para aprisionar el espíritu, constituía el imperio de Satán» [13].

Ahora bien, conviene advertir que Géner en el intento de destacar contrastes, exagera notablemente el rechazo del mundo por parte del cristianismo, de modo que se nos presenta como si en realidad fuera una de aquellas herejías que precisamente combatió como fue el encratismo y otras sectas de origen gnóstico que condenaban todo apego a lo material e incluso la legítima propagación de la especie a través del matrimonio.

Más adelante, ve Géner, en la irrupción de las hordas bárbaras algo así como un injerto de nuevas concepciones. «Con ellas descendieron de septentrión también sobre el mediodía con sus brujos y sus espíritus familiares, Nixs, Nornes, Trolds, Elfs, Lutins y Hadas... Todos estos espíritus entraron en el Imperio con los ejércitos del Norte y ¡cosa extraña! mientras los germanos y los latinos se mataban mutuamente, ellos, al encontrarse con los espíritus rurales de las comarcas greco-latinas, se abrazaron y se confundieron y la Naturaleza encontróse poblada de seres imaginarios como jamás se ha visto» [14].

Resultado de semejante mezcolanza, se va dibujando el «diablo bestial» fruto de una extraña yuxtaposición de las partes de los animales más feos y terribles: el galápago, la serpiente, el murciélago, los chivos, el lobo, el puerco... Muéstrase entonces el diablo en forma mixta, monstruosa. «Toma prestadas sus partes a todos esos animales y con ellos constituye un todo horrible.»

Las circunstancias van variando poco a poco y las gentes procuran burlar las fuerzas del maléfico. Unos, mediante tretas y engaños, le hacen construir catedrales, otros puentes o cualquier obra de especial importancia y aunque hay que pactar, cual si de negociantes se tratara, el demonio siempre resulta burlado, como si las gentes fuesen adquiriendo cierta conciencia de sus propios poderes. El mal compañero se ha de contentar, según los casos, con «el alma de una loba, un hisopazo de agua bendita o el hueso de un santo en las narices; he aquí la paga que recibe el infeliz por sus esfuerzos. Llega a degenerar tanto el diablo a los ojos del pueblo que ya casi no le da miedo. Todos se ríen de él y de sus astucias... La grosera imaginación de los rústicos y los burgueses lo convierten en un pobre Diablo de veras».

Se señalará que en muchos «fabliaux» el demonio aparece con el carácter y maneras de un verdadero payaso. Géner muestra con interesante aportación documental cómo en los países del Norte el diablo se alquila como criado en las casas, da el pienso a los

---

[13] GENER, P.: *La muerte y el diablo*. Barcelona, s. f., II, pág. 137.
[14] GENER, P.: *Op. cit.*, pág. 139.

caballos en los establos, va a sacar el vino de las bodegas, limpia la ropa antes de que se levanten los dueños y cumple diversos oficios de este jaez. Pone de relieve el carácter cómico del diablo popular desde el siglo X al XII indicando que ello proviene, en gran parte, de la asimilación de los elfos y de los lutines del Norte, aquellos geniecillos trabajadores que se transforman en los «enanitos» de muchas narraciones populares.

Pero muy pronto, el *Pobre Diablo* se transformará en *Gran Diablo,* como causa e inspirador de todas las herejías. Se mostrará en esta nueva forma como la fuerza que arremete incesantemente contra la Iglesia, que procura la caída de la cristiandad y favorece en todo momento que los infieles aparezcan en su seno o que invadan sus territorios. En el terreno conceptual, inspira extrañas doctrinas y soberbias filosofías. La batalla contra este «Gran Diablo» es implacable y la Inquisición juega aquí un gran papel.

Al terminar el siglo XII —nos indicará Géner— Satán ya no es doctor, ni capitán de ejércitos infernales, es «Rey del oro». Se necesita dinero. Se exige al de abajo; se le conmina, se le estruja, se le castiga: ha de sudar oro. Pero el campesino se agota pronto. Hay que recurrir al mercader, al banquero o al judío. «Y los reyes convierten en blasón la «rodela» amarilla, signo de la infamia... En esta época la banca apenas conocida empezaba a balbucear, pero balbuceaba letras en un abecedario imponente, letras móviles que se hacían efectivas en todos los puntos de la tierra. Merced a las letras de cambio, el acreedor estaba presente en todas partes; al deudor de nada le servía la fuga» [15].

Seguirá diciendo que las operaciones de banca en aquella época semejaban un misterio. El dinero crecía de un modo incomprensible sólo en las arcas de ciertas personas que parecían asociadas a extrañas fuerzas. «No dejaba de ser extraño que el oro se acumulara siempre en las mismas manos de judíos o de cristianos que vivían en contacto con los infieles. Toda fortuna que no fuese obtenida por herencia, por conquista o por gabelas impuestas a los plebeyos, parecía un milagro del maligno.» No se concebía que la riqueza pudiera proceder del trabajo. Tomóse el valor convencional por valor real y efectivo, y se considera que era algo inmanente al oro, el más precioso de los metales, el más deseado.

«Imaginóse que aquella materia privilegiada era el propio valor convertido en pasta, y se figuraron que sólo atormentanto la Naturaleza en un crisol, con la ayuda del Diablo, rey de los antros, podía obtenerse...» [16].

En aquel momento, Satán perseguido y derrotado como padre de los heresiarcas, presentóse de nuevo como Rey del dinero y todos le aclamaron.

---

[15] GENER, P.: *Op. cit.*, pág. 197.
[16] GENER, P.: *Op. cit.*, págs. 197 y sigs.

Se observó que el oro se ablandaba con el fuego, que la llama y el carbón lo purificaban y que ciertas aguas cargadas de espíritus de olor infernal lograban disolverlo. Por ello se creyó que era cosa que pertenecía al Señor de los abismos [17].

Pompeyo Géner presta particular atención a cierto aforismo alquímico según el cual sólo con oro se logra el oro y destaca que no todos entendían del mismo modo ni con suficiente claridad aquellas palabras... Algunos creyeron que, para obtener, había que gastar. «Pero otros más perspicaces entendieron el satánico consejo: el oro se obtiene mediante los misterios de la banca... y dándose a la usura o a las complicadas operaciones del giro de valores multiplicaron el capital en poco tiempo. Satán premiaba el haberle entendido colmándoles de riquezas» [18].

Señala que algunos pudieron cohonestar sus manejos como Flamel simulando era una misteriosa revelación y procuraron desviar las envidias y odios fundando iglesias y hospitales. Aquellos que no «legitimaban» de algún modo su capital podían fácilmente caer en desgracia sucumbiendo en la hoguera a causa de la codicia que inspiraba su riqueza, como ocurrió con los templarios, o bien debían huir como ocurrió con Jacques Coeur, a pesar de haber ayudado decisivamente a su monarca.

Pero en la alquimia hay más. «Las investigaciones de los alquimistas no fueron inútiles. Dentro de sus vasijas, en sus hornillos, con sus fuelles, calentaron la Naturaleza que el cristianismo había declarado muerta, y a sus soplos comenzó a palpitar y recobró la vida. Los alquimistas pudieron observar a través del vidrio de sus retortas, que la materia, calificada de tinieblas... de substractum del mal, de substancia inerte, cuando recibía el soplo de algún investigador de genio, se animaba y dejaba atónitos con sus prodigios a los ergotistas. O la Naturaleza, es decir, la materia no estaba muerta, sino dormida o había resucitado. Conclusiones igualmente satánicas, ya que la ortodoxia la había declarado muerta... El Diablo blasfemaba por la boca de las retortas» [19].

Este significativo párrafo pone al descubierto el esquema positivista que dirige la especulación generiana. La alquimia es un puente entre una concepción mágica del metal noble y del dinero y un experimentalismo que se orienta más o menos confusamente hacia un estadio de conocimiento más riguroso.

Pompeyo Géner, como ya se ha indicado, no se preocupa demasiado en averiguar si el cristianismo, en toda su profundidad y amplitud, ofrece aspectos menos rígidos y estrechos de los que él nos presenta. Es la suya una dialéctica de cuño maniqueista que

[17] GENER, P.: *Op. cit.*, pág. 198.
[18] GENER, P.: *Op. cit.*, pág. 222.
[19] GENER, P.: *Op. cit.*, pág. 223.

presenta al cristianismo como negación de la materia y de la naturaleza, para llegar a una «superación» del mismo a través de una exaltación de los nuevos tiempos.

«Pronto el alquimista inspiró horror al vulgo. Aunque para llegar a su resultado práctico partiera de la causa suprema, a pesar de que se apoyara en el dualismo del Bien y del Mal, en la Trinidad o en los Sacramentos, como principios indispensables, y de que evocara los ángeles para que obraran las reacciones que él apetecía, siempre la gente crédula vio en él un rectificador de la obra del Dios padre, un contradictor de la Providencia. Los misterios de la fe y los números sagrados sólo podían ser aplicados a Dios y a lo celestial; aplicarlos a la materia decaída era un sacrilegio, era un homenaje a Satán. Y con los alquimistas fueron confundidos todos los que a las ciencias naturales se dedicaban. Sobre ellos caía el sambenito de pacto con el maligno. Las figuras geométricas y los números que trazaban eran a los ojos de la gente ignorante un siniestro enigma, una cábala infernal. Y la Iglesia, apoyándose en tal modo de ver, los perseguía a todos como hechiceros y nigrománticos, confundiéndolos en el común delito de brujería» [20].

En este párrafo se hace referencia a una presunta condenación de la Iglesia. Ya hemos visto en otro lugar que no fue así. Solamente algunos teólogos como Eymerich y Estrucio condenaron la alquimia con ciertas reservas y distingos.

No podemos aquí describir las sucesivas metamorfosis de lo diabólicos en la obra de Géner a lo largo de distintas épocas. Bastará rematar esta exposición destacando, una vez más, el desenlace final muy del gusto positivista en el que se superan las nociones de carácter absoluto acerca del bien y del mal y un templado relativismo viene a allanar todos los caminos. «Por fin la Filosofía contemporánea con todas sus escuelas está de acuerdo en rechazar la idea del Mal y del Bien como absolutos. Sólo admite el Mal con relación a cada ser, a cada colectividad y a cada época. De aquí que en adelante el Mal no pueda ser considerado en absoluto... Su última personificación, el Diablo, se ha desvanecido ante los conocimientos positivos» [21].

UN ESPAGIRICO DEL SIGLO XX

Hermetismo de laboratorio

Nos referiremos a un curioso personaje del que nos han llegado referencias a través de quienes le conocieron personalmente y del que hemos conseguido algunas publicaciones. Aparece

[20] GENER, P.: *Op. cit.*, pág. 224.
[21] GENER, P.: *Op. cit.*, pág. 265.

en estas páginas como uno de los que en pleno siglo XX e incluso moviéndose en ambientes científicos y académicos mantenía aún el rescoldo de antiguas y olvidadas tradiciones herméticas, que se permitía introducir en comunicaciones y opúsculos, editados a veces, por ilustres asociaciones científicas. Imaginamos que no será un caso aislado, aunque acerca de éste hay suficiente documentación como para que sea tenido en cuenta. No tratamos aquí de aportar un completo inventario de cuantos en nuestro siglo podrían adscribirse a un hermetismo de laboratorio, sino de brindar un ejemplo típico y muy significativo de vocación alquímica en persona que poseía una formación científica, que había ejercido la docencia en centros destacados y había sobresalido en las altas esferas de su profesión.

Antonio de Paula Novellas y Roig nació en 1880 y según consta en cierta ficha bibliográfica, publicó ya en 1898 un folleto de una conferencia titulada *La alquimia y los alquimistas* que desarrolló significativamente en el Grupo Escolar Ramón Llull.

En su ficha de ingreso en la extinta *Acadèmia de Farmàcia de Catalunya,* aparece entre otros, un apartado cuya entrada reza así: *Aspiraciones e ideas a desarrollar.* Traducimos del catalán la siguiente indicación del puño y letra de Novellas: «Concreción de mis ideas filosóficas sobre una nueva farmacia científica basada en las leyes herméticas, naturales y jerárquicas, acerca de las cuales tengo dos obras en preparación que serán código y exposición fundamentadas en ellas y en la tradición, armonizadas con las conquistas de la ciencia moderna.» El documento aparece fechado el 10 de enero de 1938 y en la relación de sus publicaciones se hallan títulos tan significativos como *Apología de Paracelso* (1934) y *Fundamentos antiguos de las ciencias médicas modernas* (1936). Digamos de paso que todos los opúsculos rezuman una especie de experimentalismo vitalista que a veces se levanta en vuelos de mística inspiración.

En el apartado relativo a «observaciones» de su ficha de ingreso a la citada academia escribe: «El farmacéutico que suscribe ha sido el introductor de la opoterapia en España (1906). El primero que racionalizó el uso de la *estabilización* de los vegetales en la técnica farmacéutica corriente (1926-1927)...» y termina relacionando los premios que ha merecido en distintas entidades científicas [22].

En 1944, como presidente de la Sección científica de cierto ilustre colegio profesional, presentándose como Académico numerario de la Real Academia de Medicina de Barcelona, dos veces laureado por la misma, como correspondiente de la de Madrid, inaugura el

---

[22] *Academia de Farmacia de Catalunya. Fitza general.* Agradecemos al doctor Ramón Jordi la gentileza de habernos facilitado los datos del archivo de Rafael Masclans Girvés.

Curso Académico con una «monografía histórica farmacológica» titulada *La Triaca de Andrómaco* [23].

En el opúsculo habla de las excelencias de los métodos espagíricos, se presenta como «ferviente devoto» de la Farmacia espagírica y declara su fe en la «inmortalidad» de la triaca como símbolo más elevado y puro del arte. No falta la referencia a la «clave mística» de su singular creación y en algún lugar se dice lo siguiente: «En aquellas edades se utilizaban elementos espirituales que el hombre de hoy desprecia porque no los conoce y si los conociera quizá continuara en su desdén porque la tradición se le escapa y nada ve en ella. Se formó una «egregora» triacal y esta entidad espiritual sumaba sus energías a las del maravilloso fármaco. La «Triaca» curó según testimonio indudable de grandes médicos hasta que perduró el rito de su preparación (1792). A partir de esta época, rota su tradición, perdida la autoridad de sus altos hechos, despreciada, ridiculizada y sobre todo contrahechas, quedaba roto el encanto» [24].

Digamos de paso que la expresión «egregora» que deriva del verbo griego *egeiro*, que en Esquilo aparece con la acepción de desvelar, despertar y que en la versión de los setenta significa «resurrección» constituye un término usado en ocultismo para designar algo así como un alma colectiva o entidad espiritual cuya existencia, más o menos transitoria, puede adquirir mayor entidad y potencia mediante ciertos ritos. En algunos textos de magia se presenta ésta como un medio de crear «egregores» [25].

Es formidable que en una docta asamblea a la que asistieron todas las autoridades «eclesiásticas, militares, civiles y académicas» presididas por el gobernador, se hablase de temas tan peregrinos e insólitos.

Dejando aparte anécdotas, indicaremos que Novellas, el hermético, habla de la Triaca como de un «remedio simbólico de alta potencia» con lo cual se instala en la venerable tradición de las especulaciones de un Arnaldo de Vilanova y de cuantos tenían en en cuenta «la força de la pença».

Es de lamentar que el «estudio» de Novellas, su «laboratorio-oratorio», del que tenemos curiosísimas referencias, se haya perdido.

---

23 NOVELLAS ROIG, A.: *La Triaca de Andrómaco*. Barcelona, 1944.
24 NOVELLAS ROIG, A.: *Op. cit.*, pág. 39.
25 BERNARD, J. L.: *Dict. de l'insolite et du fantastique*. París, 1971, art. Egrégores, págs. 101 y siguientes.

EPILOGO

Antes de poner punto final a estas páginas, quizá sea conveniente reflexionar acerca del sentido que se descubre a través de la curiosa persistencia de ese fenómeno cultural que denominamos alquimia.

Se muestra como una pertinaz tendencia que emerge de las profundidades del alma y no se resigna a ingresar definitivamente en el cajón de las cosas antañonas... Quien escribe estas líneas difícilmente olvidará la mirada cargada de seguridad de un anciano de aspecto venerable que cierto atardecer le confesó, junto a un ventanal por el que llegaban los últimos resplandores del día, que el oro alquímico no era cosa simbólica, sino excelsitud de la materia que indudablemente él podría conseguir en su laboratorio. Aquel novelesco personaje reaccionaba con cierta incomodidad ante cualquier intento de racionalizar la cuestión y rechazaba incluso la posibilidad de interpretarla desde un punto de vista exclusivamente psicológico... La alquimia era, según indicó, la más alta de las artes ocultas, el magno menester de quien coadyuva a un oficio sagrado.

Dejemos al buen hombre en su masión convertida en fortaleza contra cuyos muros poco podía el paso del tiempo, y consideremos la posibilidad de inscribir la alquimia en el área de las supersticiones científicas o pseudociencias. ¿Acaso todo se reduce a un fenómeno de persistencia de algo superado?... ¿Es sólo la admirable

excentricidad de algunas personas que acarician antiguas creencias?

Pronto apreciaremos que hay motivos para no considerar el arte sagrado como un saber técnico que ha perdido vigencia, ya que se halla ligado a ciertos aspectos de una inclinación casi perenne del espíritu. Por ello, los descubrimientos que se atribuyen a los alquimistas en la historia de la química, aparte la importancia que hayan podido tener, son aspectos accidentales a la esencia del asunto, derivaciones secundarias de un fenómeno que debe apreciarse como surgido de otro orden, aunque su liturgia aparezca como técnica de fuegos y destilación de sustancias. Concebir la alquimia como una «protoquímica» supone el riesgo de dejar en el matraz lo más sustancioso del asunto.

Admitamos que la alquimia pueda interesar no sólo al estudioso de reliquias documentales, sino a ciertos hombres que anclan sus concepciones en arcaicos sedimentos. Incluso en este último caso, que puede ofrecer flanco a la sátira, se descubrirá, tras lo anecdótico del caso, la oculta raíz de aquella fuerza a que nos hemos referido y que es algo así como un automatismo que se dispara ante determinados niveles de ahondamiento.

No cabe duda de que esa tendencia a descubrir tras la materia, sometida a mil corrupciones, la esperanza de una formidable regeneración es un seductor espejismo o quizá un barrunto maravilloso.

Los temas prototípicos de la alquimia parecen corresponder e incluso coincidir, en bastantes ocasiones, con ciertos núcleos míticos.

De algún modo, el alquimista podrá mostrarse bajo la apariencia de un *Heilbringer*, es decir, de un héroe *salvador* de la materia. Será el artesano que paradójicamente, entre tiznaduras e inmundicias, cree alcanzar una extraña purificación. Aunque se halla sometido a las condiciones de lo material y, por tanto, de lo impuro, conoce el secreto de regenerar las sustancias. Estamos ante una figura que recuerda extraordinariamente la actitud del gnóstico. Por una parte, éste se consideraba inmerso en la materia y sabía que en ella se expresaba el colmo de la degradación de fuerzas descendentes; por otra, creía poder alcanzar una visión superior en la que todas las representaciones adquirían nueva entidad, reluciente perfección. Todo el misterio se cifraba en conseguir aquella intuición o *gnosis* que podía limpiar las tinieblas. A través de ella, lograba salvar a la materia, a su madre.

La alquimia podría relacionarse con los mitos del retorno a lo originario, situación en la que se vive la supresión del tiempo —como señala Mircea Eliade— y se alcanza el renacimiento sagrado; con los mitos de la hierogamia, expresada en la alquimia por la conjunción de los principios metálicos de distinto género; del héroe que vence a la muerte, ya que el *filium philosophorum* surge de la corrupción, pero la vence y anuncia la inmortalidad.

Aparte del interés que la alquimia pueda ofrecer al estudioso de la filosofía de los mitos, es natural que temas semejantes seduzcan también al psicólogo por las actitudes que se descubren en el «artífice» respecto a la materia asimilada a la madre originaria que, por ser tan remota, permite la sublimación de toda tendencia incestuosa.

Ciertamente, el enigma que cautiva la mente y la acción del alquimista es el de la materia, expresión que en algunos antiguos textos griegos llegó a significar... ¡metal! Y para que las coincidencias sean más significativas, apuntaremos que en ciertos textos atribuidos a Galeno, que Diels ha recogido, se nos dice que la sustancia subyacente a los cuatro elementos fue llamada por los «posteriores a Meliso de Samos»... ¡lo uno y el todo!... Fórmula en la que tintinea cierto precepto que se hacía sonar con frecuencia entre los alquimistas.

¿Acaso nos hallamos aquí ante algo muy distinto a simples *topica?* Repetimos: ¿Será una estructura que aparece, de modo más o menos larvado, ante situaciones parecidas?

El misterio de la madre materia —séanos permitida la redundancia— es también una llamada, y, en este caso, la alquimia siempre aparecerá como un intento de aproximación a lo más profundo y originario.

La materia tiene vieja historia. Desde los albores de la filosofía, los pensadores han afincado su reflexión en ella. El divino Platón habló ya de aquella realidad rebelde y huidiza que sólo puede alcanzarse por una especie de giro del pensamiento o mediante el andamiaje formado por analogías. «Es difícil y oscura, soporte y nodriza de toda generación.»

No faltarán vocablos en la terminología filosófica de los griegos para diferenciar una *materia-sustrato* de una *materia-potencia*, es decir, con aptitud para alcanzar superior acabamiento o perfección; pero muy pronto aparece una tendencia irresistible en la historia de este concepto que tiende a aproximar y confundir los dos aspectos referidos.

Los comentarios de Simplicio (c. 500) acentúan el carácter de sustrato o soporte de formas y habrá que esperar a Averroes, el cordobés (1126-1198), para vislumbrar cierta precisión en el asunto. Se concebirá entonces como potencia cuando la materia se halle dispuesta a recibir una determinada forma sustancial, pero no cuando se entienda como materia remota. Ni siquiera puede decirse de un germen que se halla en potencia —señala el Comentador—, a no ser que se encuentre en adecuadas y próximas circunstancias de desarrollo.

Pero ciertos pensadores se han referido a ese sustrato de modo más pintoresco y significativo. Escoto Eriúgena, nacido hacia el 800, se había referido a la materia como resultado de un extraño «coito»

habido entre realidades inteligibles. Más adelante, Guillermo de Conches (c. 1080-c. 1145), teólogo ecléctico, presenta la materia como masa informe y turbulenta que se esconde bajo los cuatro elementos y este expositor, en su tendencia a barajar posibilidades interpretativas, llegará a acariciar la posibilidad de que se halle compuesta de átomos... cuasi inmateriales.

Alano de Lille (1114-1202) concibe la realidad última del mundo como algo voraginoso, desgarrado por profundos odios y rebeldías. La designa con el sugerente nombre de *essentia adulterina,* pues cambia de forma o amante cual una mujer infiel.

Ya en el siglo XIII, Santo Tomás (1227-1774) se refiere a la materia como el colmo de lo que se halla en condición de potencia y que, por tanto, presenta máxima imperfección. «*Oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum*» (*Summa Th.* 1, 4, 1, c.).

Lejos de nuestro intento alargarnos en la vida pintoresca y preñada de imágenes de este singular concepto. Baste indicar que se aprecia algo así como una inclinación irresistible a repetir inconscientemente esquemas utilizados por los gnósticos. La materia, potencia adúltera, límite de toda caída, es algo esencialmente imperfecto, es decir, inacabado.

Poco a poco, la especulación de los alquimistas, utilizando la terminología aristotélica, irá fundamentando la posibilidad de inducir nuevas formas o perfecciones en aquel sustrato pasivo. Pero también pagará tributo a la imagen platónica de una materia escabrosa y fecunda, que se viste y desnuda de cualidades, y ofrece los encantos de mil diversas apariencias en tanto que hurta la verdadera realidad de su cuerpo.

Pero quizás parezca posición unilateral referirse de modo exclusivo al pensamiento de Occidente. ¿Acaso en la antigua especulación filosófica de Oriente no se hallan posiciones similares en cuanto a la atribución de femeninas cualidades a la materia? Posiblemente sea el sistema Sânkhya de la India donde se manifiesta con mayor nitidez la inicial dualidad materia-espíritu. Sin embargo, la materia, *prakriti,* cual una danzarina, se retira después de haber sido plenamente contemplada por *purusha,* el espíritu. *(Sânkhya-Kârika,* 66-67.) A traves de la contemplación superior, la materia desaparece y en aquel momento, todo ser muéstrase como espíritu.

En lo anteriormente apuntado es ciertamente aleccionador la semejanza de las imágenes que constituyen algo así como un aditamento explicativo, pero que delatan algo más. El concepto ofrecido a la artesana y puntillosa delimitación de sus notas puede ser, con frecuencia, un contrabandista de imágenes. Siguiendo esta línea de pensamiento, podría uno llegar a preguntarse si en ciertos procesos de especulación, cual fue el de la filosofía poskantiana al entorno de la famosa «cosa en sí», no hay también una soterrada

corriente de imágenes similar a los procesos míticos o simbólicos del retorno a lo originario.

Volvamos a los viejos conceptos de la materia y de la forma. Son algo más que los términos filosóficos de una escuela. Son momentos de una intuición originaria de contenido rebelde que busca retener entre la malla de los vocablos, distinciones e imágenes algo inefable.

A veces se recurre a un mito que alude a la transformación de una realidad originaria e informe a través de peregrinos sucesos. Monstruos o héroes deformes constituirán quizá el testimonio de esa disgregación o despiece de aquella realidad originaria de la que son reflejo. A veces, actuarán agresivamente contra ella. Pero hay evolución. Deberá conquistarse poco a poco la armonía de una concertada forma.

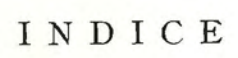
Empédocles, el de Agrigento, dirá que el Amor une las diversas partes extrañamente configuradas por la Discordia. En una estremecedora visión surrealista se referirá a miembros errantes, cabezas sin cuerpo, brazos solitarios, cuya unión primordial da nacimiento a extraños monstruos. Nos ha proporcionado una imagen más de esa inagotable cantera de sueños. Al fin de cuentas, lo disgregado halla unidad. El problema de lo uno y de lo múltiple aún culebretea como oculto esquema en las funciones de síntesis y análisis, cuyos movimientos se iniciaron seguramente en los mitos.

No es todo. La comprensión ha de ser purificación. Existe un impulso redentor que quizá constituye la clave de las intrincadas especulaciones alquímicas.

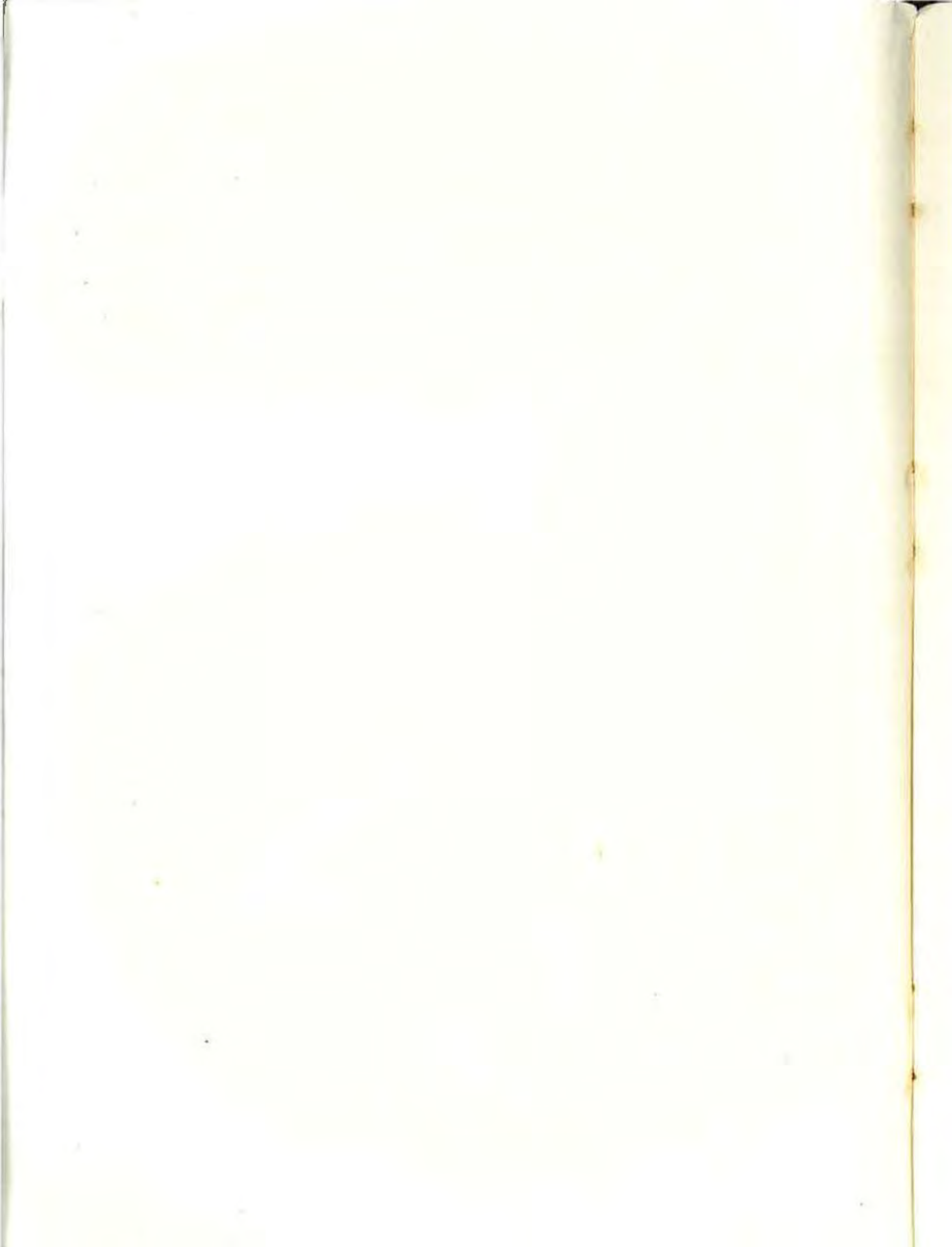
El hombre es el único artífice que puede enfrentarse a la materia porque es su hijo. Al fin de cuentas, él es el sacerdote de la realidad. Se trata de una situación paradójica. Es un ser impuro. No importa. Precisamente para lograr la purificación ha de ponerse en contacto con lo impuro, como el agua que moja los cabellos del neófito.

La alquimia constituye el más formidable intento de aceptar las impurezas como fundamento y punto de partida de la regeneración total.

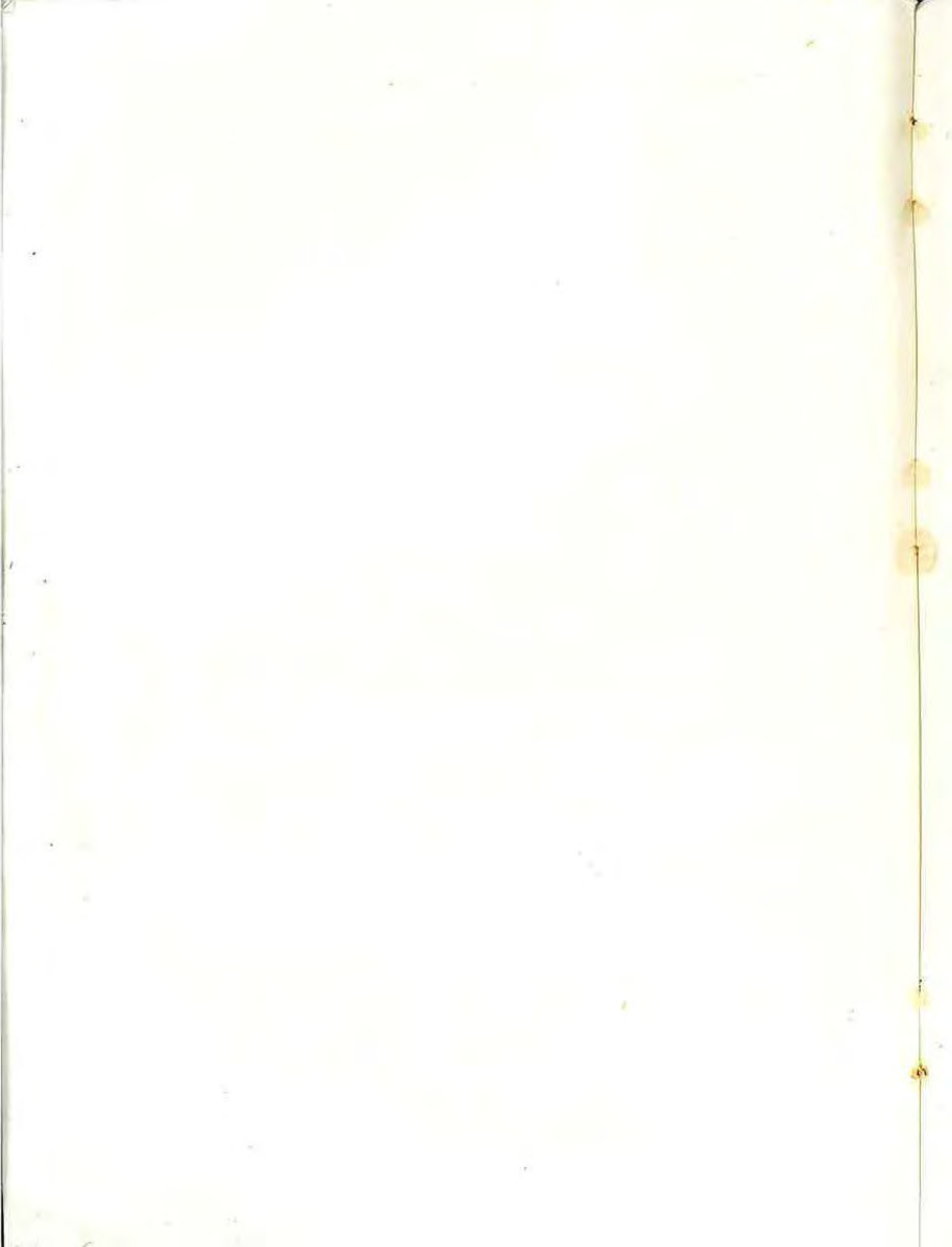
Pero no es tarea fácil hallar en los textos, de modo claro y explícito, las fórmulas y normas de semejante empresa. El lenguaje oscuro y confuso del arte de Hermes ha de ser, como es natural, ...hermético. Quizá ello delate la condición informe, es decir, poco formada y por tanto, difícil de formular, de los contenidos cerca de los que se mueve el artífice. Por eso bordeará constantemente la confusión, caerá en mil engaños y quizá acepte como buen metal las apariencias que se le ofrecen insidiosamente.

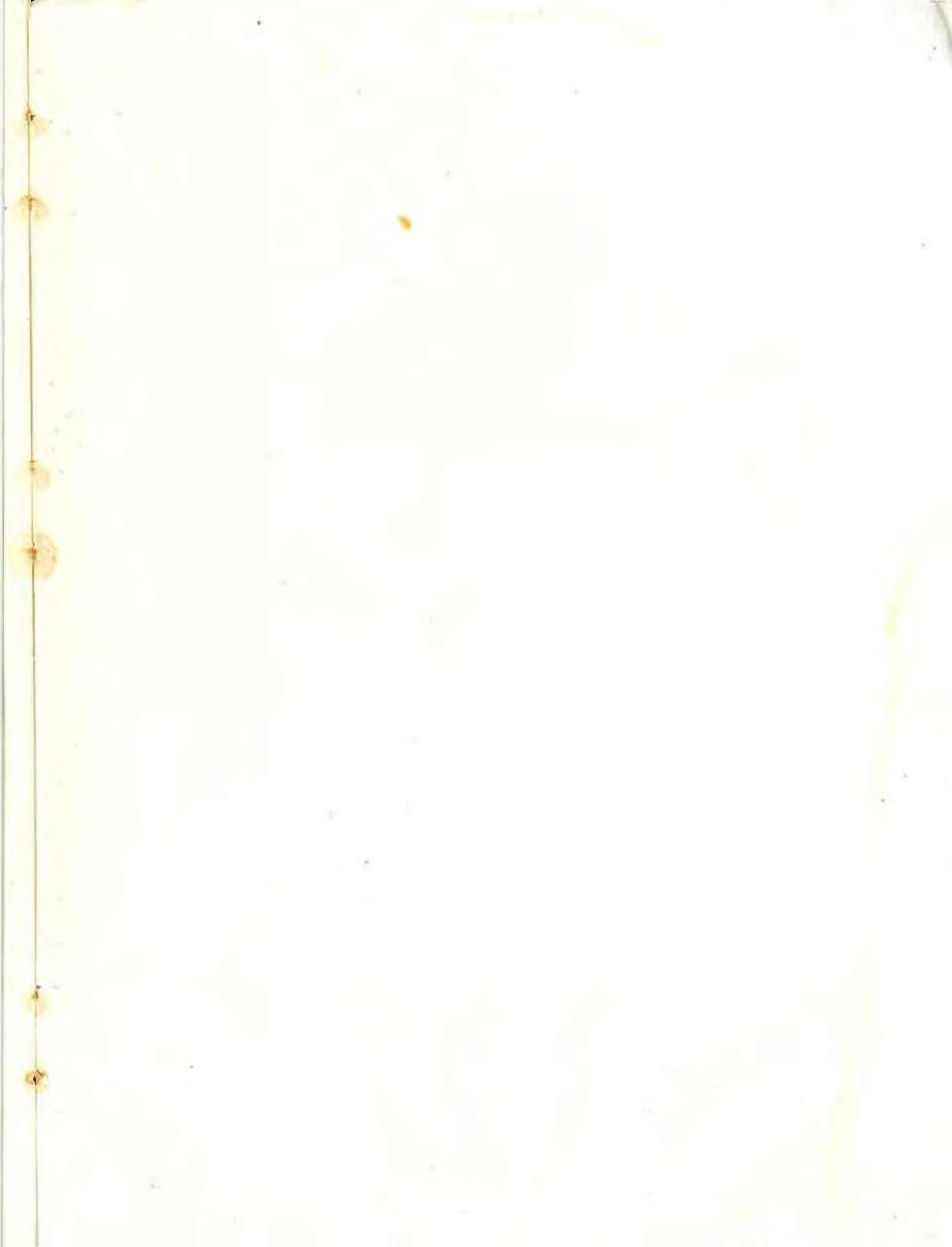


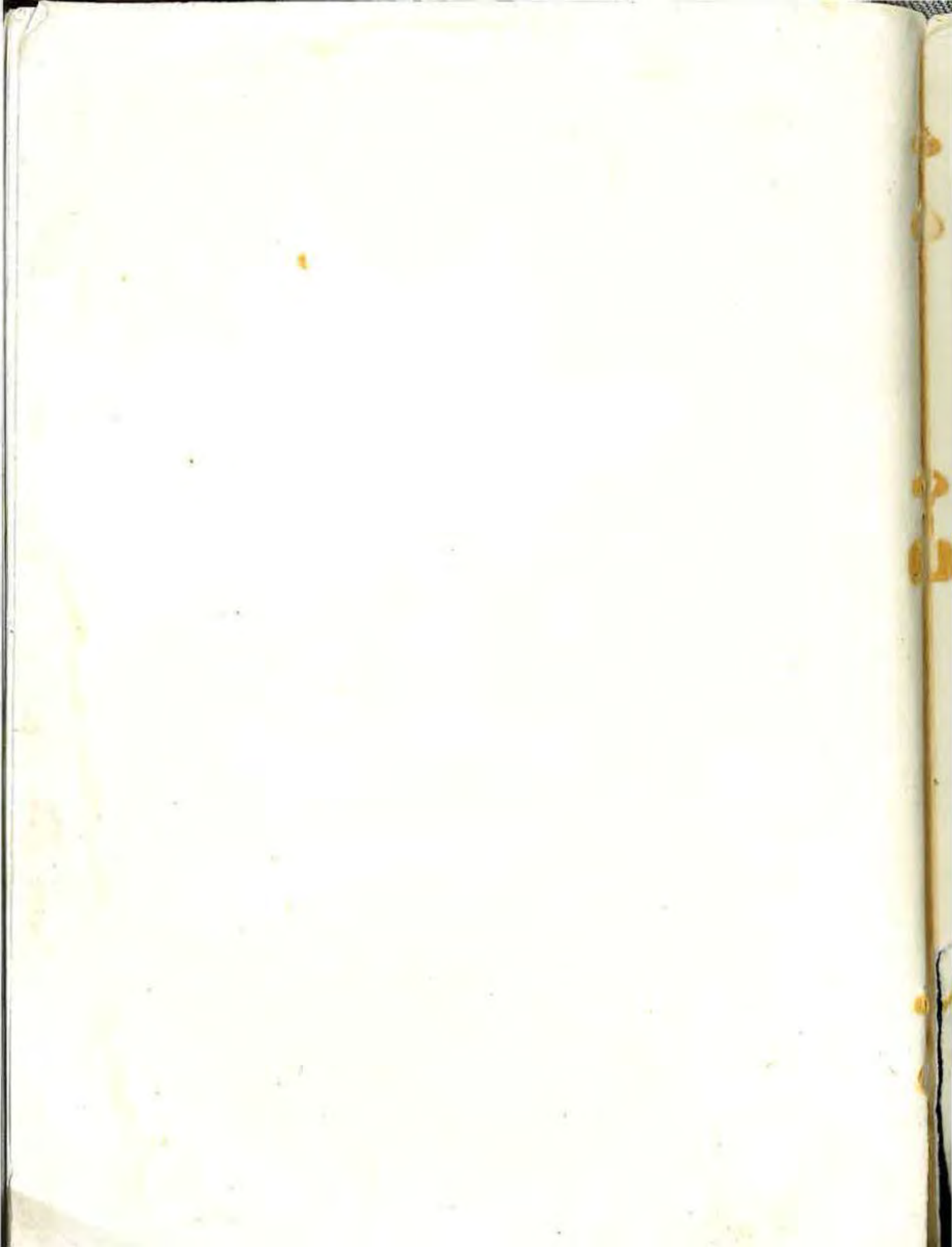
INDICE



INTRODUCCION









En 1964 aparece la primera obra de Juan García Font "Historia de la Ciencia". El autor, que persigue en ella un nuevo estilo expositivo, destaca la persistencia de aspectos oscuros y rebeldes a un esclarecimiento racional que, junto a los avances de un conocimiento riguroso, se amalgaman con el proceso de avance de las ciencias. Esa óptica peculiar habría de conducir a García Font hacia el estudio de distintas actitudes y concepciones de carácter para-racional, muy especialmente en el campo de la alquimia. Resultado de sus trabajos en este terreno es la presente "Historia de la Alquimia en España" que no sólo nos ofrece una visión de conjunto sobre épocas y mentalidades, sino que persigue el detalle significativo, el documento casi olvidado, la conexión esclarecedora que permite relacionar, desde una curiosa perspectiva, fenómenos que cada vez van atrayendo más la atención del lector culto.

El autor es licenciado en Filosofía y Letras. Ha sido profesor de Filosofía en el Instituto "Maragall" de Barcelona y ayudante en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Universidad de la Ciudad Condal. Su dedicación al estudio y a la investigación, la realiza con criterio independiente y cierta prevención contra las delimitaciones de una estricta especialidad.